Giovanni Gentile

STUDI SU DANTE

LE LETTERE

GIOVANNI GENTILE

OPERE

XIII

SANSONI - FIRENZE

GIOVANNI GENTILE

STUDI SU DANTE

Raccolti da

VITO A. BELLEZZA

SANSONI - FIRENZE

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

1965

Stampato in Italia

AVVERTENZA

Abbiamo riunito in questo volume i seguenti scritti, dei quali diamo l'indicazione del luogo e dell'anno in cui vennero già in luce:

I. Dante nella storia del pensiero italiano. *Riproduce un cap. (il IV del Libro I) dell'opera* La Filosofia, *uscita nella* Storia dei generi letterari italiani, *Milano, F. Vallardi, s. a.* [*ma 1904 sgg.*], *e ripubblicata in 2ª ed. col titolo di* Storia della filosofia italiana fino a L. Valla, *Firenze, Sansoni, 1962* (Opere complete di Giovanni Gentile, XI).

II. Pensiero e poesia nella «Divina Commedia». *È costituito a sua volta di quattro scritti. Il primo è una recensione del vol. I dell'opera* Die göttliche Komödie *di Karl Vossler, uscita nella «Critica», VI, 1908, pp. 52-71, e poi ristampata parzialmente in volume (il* § 1º, *pp. 53-57, in* Frammenti di estetica e letteratura, *Lanciano 1921, pp. 212-217; il* § 2º, *pp. 57-64 ne* Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, *Bari 1909, pp. 197-212). Il secondo è un'altra recensione di quello stesso volume, uscita nel «Giornale storico della letteratura italiana», LIII, 1º settembre 1909, pp. 353-365, e quindi ristampata nei* Frammenti di estetica e letteratura *cit., pp. 207-212 e 217-235. Il terzo è la recensione del vol. II dell'opera del Vossler, uscita nel «Giornale storico della letteratura italiana», LIX, 1912, pp. 385-393, e quindi ristampata nei cit.* Frammenti, *pp. 236-250. Il quarto riproduce due lettere rispetti-*

vamente del Vossler e del Gentile, pubblicate nella « Critica », VI, 1908, pp. 157-160, e quindi ristampate ne Il Modernismo *cit., pp. 53-96.*

III. La Profezia di Dante. *Lettura tenuta nella Casa di Dante in Roma, il 17 febbraio 1918, pubblicata nella « Nuova Antologia » del 1° maggio seguente; quindi ristampata nei* Frammenti *cit., pp. 251-296.*

IV. La Filosofia di Dante. *Conferenza al Circolo filologico di Milano, del gennaio 1921, pubbl. nel vol.* Dante e l'Italia nel VI centenario della morte del Poeta, *a cura della Fondazione Marco Besso, Roma 1921. Questa conferenza fu raccolta, insieme alla precedente lettura su* La profezia di Dante, *nel vol.* Dante e Manzoni, *Firenze, Vallecchi, 1923; entrambe furono quindi pubblicate a parte col titolo* La Profezia di Dante, *Roma, Quaderni di Novissima, 1933.*

V. Il Canto di Sordello. *Lettura tenuta nella Casa di Dante in Roma il 19 marzo 1939, pubblicata nella « Nuova Antologia » del 16 maggio 1939, pp. 121-133 e a parte nella collana* Lectura Dantis, *Firenze, Sansoni, 1940.*

L' Appendice *ridà la recensione allo scritto di Ermenegildo Pistelli,* Per la Firenze di Dante, *apparsa nella « Critica », XX, 1922, pp. 44-47.*

Nel riprodurre questi scritti abbiamo utilizzato le varianti di forma apportate dall'Autore nelle successive ristampe, salvo in qualche caso in cui abbiamo ritenuto preferibile la lezione originaria.

V. A. B.

Roma, gennaio 1965.

I.

DANTE NELLA STORIA DEL PENSIERO ITALIANO

Il doppio movimento aristotelico-tomistico e francescano mette capo a Dante.

La *Divina Commedia* è opera filosofica oltre che poetica, allo stesso titolo di tutti i poemi filosofici antichi della Grecia e di Roma. Giacché in essa il concetto generale dell'universo non è un presupposto della visione poetica nell'anima del poeta, ma è l'essenza stessa della trama generale dell'opera. In Dante la filosofia non è il particolare e l'accessorio; ma il generale, l'insieme, il principale. La poesia piuttosto è nei particolari. E questa è la differenza tra lui e i puri poeti; ciascuno dei quali ha di solito una filosofia, ma come antecedente dell'opera sua, latente, ispiratrice inconsapevole. Il critico potrà scoprirvela; ma il poeta l'ha obliata. Dante, invece, non dimentica mai il suo concetto, che adombra sì del velo dell'allegoria, ma senza nasconderlo né a sé né al suo lettore; e a questo concetto ha fisso sempre lo sguardo; ché, se a tratti la passione lo vince, e vive con le creature vive della sua fantasia la vita irriflessa del mondo, su cui il filosofo medita, il fine generale del poema subito lo scote e richiama a quel concetto, e lo incalza a proseguire la ideale costruzione sopramondana, che conduce l'uomo dalla oscura selva terrena, in cui si ritrova nel mezzo del cammin della vita, alla grande luce del pensiero di Dio. La sua opera ha la forma della visione: ma non è visione; perché il poeta non procede diritto, con l'occhio alla mèta, dalla selva a Dio; non vede solo e trascorre; ma si sofferma spesso, come sull'orlo della ripa sovra-

stante al settimo cerchio infernale, presso al grande avello di Anastasio papa, col pretesto di ausare un poco il senso al tristo fiato dell'abisso; e, trovando un compenso al ritardo, *perché il tempo non passi perduto*, medita ed espone la sua dottrina etica delle colpe e delle pene. Poi basterà *pur la vista*: ma intanto ragiona con la *sua* Etica alla mano, cioè con l'*Etica a Nicomaco* da lui studiata col commento di S. Tommaso. Così, entrato con Virgilio e Stazio per la callaia, per cui dal sesto salgono al settimo ed ultimo girone del Purgatorio, non è con gli occhi e l'animo su quella scala che per la sua *artezza* i *salitor dispaja*; né solo ha tuttavia presenti alla memoria i golosi, tutta quella gente *e per magrezza e per voler leggiera*, ma si tormenta nel pensiero: *come si può far magro Là dove l'uopo di nutrir non tocca*? Né gli basta la reminiscenza poetica della fine di Meleagro, né la similitudine dell'immagine guizzante nello specchio al muoversi dell'uomo che si specchia; ma fa risolvere la difficoltà da Stazio con una teoria filosofica e teologica dell'anima e delle sue relazioni col corpo. Similmente in Paradiso, nel cielo della luna, Dante non è pago di aver contemplato quei *mirabili aspetti*, nei quali *risplende non so che divino*; non gli basta d'essere stato contentato da Piccarda del nome suo e della sorte dei beati che sono con lei; si sente sospinto d'un modo da due dubbi, sì che non sa nemmeno di quale abbia a chiedere prima a Beatrice la soluzione. Si ricorda della dottrina esposta nel *Timeo*, il dialogo di Platone più noto ai dotti del Medio Evo, intorno a certo rapporto delle anime con le stelle; dal discorso di Piccarda gli par d'intendere che la violenza sofferta dall'uomo possa scemare il suo merito dinanzi alla giustizia divina: due problemi, innanzi ai quali la sua mente s'arresta e ha bisogno di schiarimenti, che Beatrice gli porge, interrompendo il corso dell'alta visione.

Ma non si può dire che la filosofia interrompa la poesia: perché la prima parola del poema — che è la coscienza volgare, dominata dalle passioni, involta ancora nel senso — e l'ultima — Dio — sono il punto di partenza e d'arrivo d'un procedimento, dell'eterno procedimento filosofico dello spirito; tutti i gradi di questo procedimento sono altrettanti passi riflessi dello spirito stesso; e la poesia erompe, non dalla concezione che Dante ha presente, ma dall'anima sua, che in quel mondo di là, nel mondo dell'eterna giustizia e dell'eterna verità, non si spoglia della memoria e del senso di tutte le cose terrene, individuali, temporanee.

Sale dal Cristallino al Primo mobile, e abbassa ancora il viso, e rimira ancora l'*aiuola che ci fa tanto feroci*,

> di là da Gade il varco
> Folle d' Ulisse; e di qua presso il lito
> Nel qual si fece Europa dolce carco.
>
> (*Par.* XXVII, 82-84).

Sarà anche nell' Empireo, e pur si ricorderà della doppiezza di Clemente V verso Arrigo VII. Direi quasi che egli è poeta per non poter essere interamente quel che si era proposto di essere: maestro di verità. Certo egli a questa intende, a questa sacrifica, quando occorra, anche la sua arte: la dottrina ascosa sotto il velame dei versi strani è, per lui, l'essenziale dell'opera sua; e quando bisogna rompere il velame, ei non esita un istante a metter nei versi la sua scienza prosaica; e non rifiuta il sillogismo per amor dell' immagine, anzi talora pare che vi si compiaccia, e che ami, come quando S. Pietro lo esamina intorno alla fede (*Par.* XXIV), tornare con la memoria a quelle scuole (*Conv.* II, 13), dove, morta Beatrice, andò egli a cercare quella consolazione che Boezio insegnava essere data dalla filosofia: a quelle « scuole de' religiosi »

(forse a S. Maria Novella dove i domenicani già spiegavano Tommaso, o a S. Croce dove insegnavano i francescani) e «alle disputazioni de' filosofanti» dove « in picciol tempo, forse di trenta mesi », egli aveva cominciato « tanto a sentire della sua dolcezza, che 'l suo amor cacciava e distruggeva ogni altro pensiero ».

Sì come il baccellier s'arma, e non parla,
Fin che il maestro la question propone,
Per approvarla, non per terminarla;
Così m'armava io d'ogni ragione .... (v.v. 46-49).

In faccia a S. Pietro, risorgono le memorie di quei dolci anni della propria giovinezza; i metodi scolastici sono elevati agli onori del paradiso, e l'animo che ci visse dentro, e vi si appassionò, torna con piacere tra le vecchie disputazioni di filosofanti anche dall'alto del cielo stellato.

Dante, certo, è grandissimo poeta nella *Commedia*, ma è anche filosofo: è più grande poeta che filosofo, ma egli intendeva riuscire più grande filosofo che poeta. La filosofia, la scienza divenne la sua ambizione dopo la morte di Beatrice, per cui aveva scritto i suoi versi d'amore. Questo è dimostrato chiaramente dal *Convivio*.

Questo libro, che, secondo la prima intenzione dell'Autore, avrebbe dovuto comprendere circa trecento capitoli e formare una vasta enciclopedia del sapere medievale, comincia ricordando la sentenza aristotelica che « tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere », della quale adduce questa ragione, « che ciascuna cosa, da provvidenza di propria natura impinta, è inclinabile alla sua perfezione. Onde, acciocché la scienza è l'ultima perfezione della nostra anima, nella quale sta la nostra ultima felicità, tutti naturalmente al suo desiderio siamo soggetti ». Parole degne di quella grande filosofia antica, che Dante aveva studiata. Ed opera scientifica egli vuol

fare; e di scienza umana, razionale. « Oh beati que' pochi che seggono a quella mensa ove il pane degli Angeli si mangia! ». Il pane degli Angeli è Dio; e la mensa di cui si parla non può essere che la scienza rivelata, la teologia. Ma i teologi, i « religiosi », tenevano pure scuola di filosofia. « Io che non seggo alla beata mensa, ma, fuggito dalla pastura del volgo, a' piedi di coloro che seggono ricolgo di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m' ho lasciati, per la dolcezza ch' io sento in quello ch' io a poco a poco ricolgo, misericordevolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata ». E imbandisce perciò il convito, la cui vivanda saranno quattordici canzoni: « sì di amore, come di virtù materiale »: canzoni già pubblicate, già note a *li miseri*, ma che, *senza lo presente pane*, cioè senza il commento che ora Dante ne farà in quest'opera, *aveano d'alcuna scurità ombra, sicché a molti lor bellezza, più che lor bontà, era in grado.* Quelle erano state realmente canzoni d'amore; ma Dante dalla lettura dei mistici aveva appreso come sotto le più calde espressioni d'amore terreno si potessero scoprire le più pure aspirazioni dell'anima a Dio, e in generale ad interpretare allegoricamente in senso ben diverso dal letterale i detti dei poeti. Onde, persuaso che alla sua età oramai non si convenisse una opera « fervida e passionata », come la *Vita nuova*, ma piuttosto una « temperata e virile »; persuaso che « certi costumi sono idonei e laudabili a una etade, che sono sconci e biasimevoli ad altra », vien fuori ad affermare che già « la vera intenzione *sua* fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette », e consacra appunto il *Convivio* all'*allegorica sposizione* di esse (I, 1).

Movemi timore d' infamia, e movemi desiderio di dottrina dare, la quale altri veramente dare non può. Temo la infamia

di tanta passione avere seguita, quanta concepe chi legge le soprannominate canzoni in me avere signoreggiato. La quale infamia si cessa per lo presente di me parlare interamente; lo quale mostra che non passione, ma virtù si è stata la movente cagione.... E questo non solamente darà diletto buono a udire, ma sottile ammaestramento, e a così parlare e a così intendere le altrui scritture (I, 2).

Ammaestramento sottile: verità esposte in volgare, ma in stile alto, forte. Chi non ricorda le dolorose parole con cui Dante si lagna del suo esilio al principio del libro? Gettato fuori del dolcissimo seno della bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza: «nel quale nato e nudrito fui fino al colmo della mia vita, e nel quale, desidero con tutto il cuore di riposare l'animo stanco, e terminare il tempo che mi è dato»; peregrino, quasi mendicando per quasi tutte le parti, *alle quali questa lingua si stende*, mostrando contro sua voglia quella piaga della fortuna, *che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata*; «legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e lidi dal vento secco che vapora la dolorosa povertà»; Dante sentiva di essere apparso *vile* agli occhi di molti che già conoscendolo per fama in altra forma lo avevano immaginato. Sentiva Dante che al loro cospetto non solo la sua persona s'era invilita, ma di minor pregio s'era fatta ogni opera sua, scritta o da scrivere. E al loro cospetto bisognava dunque rialzarsi: bisognava mostrare che egli non era stato un vano cantore di poetici amori; ma un dotto, un uomo di pensiero, uno spirito serio. Le sue cose senza dubbio s'erano *alleviate*, apparse cioè molto leggiere. E però dice Dante: «Convienmi che con più alto stilo dia nella presente opera un poco di gravezza, per la quale paia di maggiore autorità; e questa scusa basti alla fortezza del mio Comento» (I, 4). E in questo intento sarebbe certo riuscito, se avesse compiuto l'opera; ché delle quattordici canzoni, di cui avrebbe dovuto

esporre l'allegoria, i tre trattati del *Convivio*, dopo il primo, che serve d' introduzione, ne commentano solo tre. Sicché del libro non ne fu scritto che poco più d'una quarta parte. Ma « per quello che si vede » parve ai contemporanei che « alta, bella, sottile, e grandissima opera riuscìa, perocché ornata appare d'alto dittato e di belle ragioni filosofiche e astrologiche » (Villani, IX, 36). L'Autore si mostra, infatti, esperto conoscitore di quasi tutte le fonti del sapere filosofico e scientifico correnti sul finire del sec.XIII e al cominciare del XIV per l' Europa.

Delle opere aristoteliche e pseudo-aristoteliche vi ricorrono a ogni passo citazioni che provano o vogliono provare come l'Autore le avesse studiate: l'*Etica a Nicomaco*, la *Politica* (che in realtà pare non conoscesse ancora direttamente), la *Metafisica*, la *Fisica*, il *De coelo et mundo*, il *De generatione et corruptione*, il *De animalibus*, il *De anima*, il *De sensu et sensibili*, la *Rhetorica*, il *De juventute et senectute* e il *De causis*. Di Platone, oltre la traduzione del *Timeo*, già ricordata, egli conosce, ma indirettamente, e rammenta talune dottrine, di cui attinge la notizia in S. Tommaso, in S. Agostino o in Cicerone; e altra volta dallo stesso Aristotele o da Alberto Magno. Di Averroè è citato il Commentario al *De anima* (IV, 13); del quale pare che Dante conoscesse anche il commento di Avicenna (III, 14). E altri arabi, filosofi e astronomi, cita, come al-Fārābī, al-Ghazzālī, al-Farghānī, i cui *Elementa astronomica* (*Libro dell'aggregazione delle stelle*) sono adoperati molto da lui. Molto conosce degli scritti di Alberto Magno, e molto vi attinge. Di S. Tommaso, allora solo fra Tommaso d'Aquino, come Dante lo chiama (IV, 30), sono qui usati la *Summa contra Gentiles* e il commento all' *Etica*. E Cicerone e Boezio, e attraverso questi e gli altri scrittori predetti, quanti nomi di antichi filosofi da Talete ad Epicuro non si compiace qui Dante di menzionare! E come studiosamente coglie nel commento delle

canzoni ogni occasione per esporre e discutere le più recondite dottrine!

Ma non di queste ora giova occuparci. Basta aver rilevato il fine per cui Dante scrisse il *Convivio*, e l'indirizzo mentale di cui il libro ci rende testimonianza. Dante dalla pura poesia intende volgersi alla scienza, alla filosofia. La poesia d'amore, quell'arte sovrana, delle *nuove rime*, per cui pure gli piacerà di ricordare a Bonagiunta (*Purg*. XXIV, 52-54) d'essere egli uno che nota quando amore spira, e va significando «a quel modo che ditta dentro», gli par ora disdicevole alla sua età, al suo sapere, alla sua fama. Egli ambisce di salire più alto. Egli alle scuole dei religiosi e dai libri, a cui costoro lo hanno richiamato, ha appreso che la vera grandezza degli stessi poeti dell'antichità, come di quel Virgilio la cui *Eneide* egli sapeva tutta quanta (XX, 112), non è nella bellezza delle loro immaginazioni, ma nella verità dei loro profondi concepimenti. Nel *Polycraticus* di Giovanni di Salisbury può aver letto che il poeta mantovano *sub imagine fabularum totius philosophiae exprimit veritatem, totius philosophiae rimatur arcana* (*Pol*. VI, 22; II, 15). E se non ha letto il *Polycraticus*, sa bene però della tradizione medievale, cominciata con Macrobio, per cui Virgilio è *nullius disciplinae expers*, anzi *omnium disciplinarum peritissimus*, «il savio gentil che tutto seppe»; *quem nullius unquam disciplinae error involvit*. Dante non sdegnerà certo la poesia: ma la sua sarà la poesia grave di ammaestramento e di verità, la poesia di Virgilio. Insomma — secondo la mente di Dante — egli potrà ancora servirsi della poesia, ma per insegnare il vero; la poesia potrà essere la veste; ma la sostanza dovrà essere la filosofia.

Il *Convivio*, la cui composizione è anteriore forse al *De vulgari eloquentia*, certo alla *Monarchia*, pare che debba ascriversi agli anni tra il 1307 e il 1309, quando forse era stata cominciata la *Commedia*, e rappresenta, per dir

così, il momento critico dello spirito di Dante, come scrittore. In esso dalla poesia Dante si rivolge alla scienza. Per effetto della più approfondita cultura chiericale, egli non sa intendere più la poesia se non, secondo la dottrina medievale, come strumento o forma di sapere assoluto. Ma era il *Convivio* la forma più adatta al sottile ammaestramento onde Dante sperava di rifarsi nell'estimazione degl' italiani nella sua vita errabonda di esule? Aveva Virgilio, avevano gli altri grandi poeti aggiunto essi l'esposizione allegorica alle loro poesie? Avevano essi poetato così vilmente che senza la loro stessa esposizione i loro carmi non potessero intendersi allegoricamente, al modo stesso delle canzoni di Dante, che avevano di tanta scurità ombra, da non poterne agli altri apparire altro che la bellezza? Di più: il sapere di Virgilio è tutto nella sua poesia; Dante invece solo a proposito de' suoi versi può nel *Convivio* esporre la maggior parte delle teorie che vi espone, come chiarimento, non come interpretazione del preteso senso riposto delle canzoni. Egli, insomma, se col *Convivio* dimostra di concepire la poesia come maestra di verità, non dà un esempio approriato, o almeno, l'esempio più appropriato d'una tal forma di poesia. A quella sua poesia, che egli con tale criterio vuol giustificare, la giustificazione scientifica resta appiccicata. Manca pertanto la vera giustificazione, che avrebbe dovuto mostrare in quella poesia stessa la ricchezza degli alti significati per sé trasparenti, per sé comprensivi di quella verità, che Dante nel *Convivio* non fa che aggiungervi.

A *cessare* veramente la *infamia* — siccome sperava Dante con questo scritto — egli, procedendo in esso, dovette sentire che ci volevano meno arzigogoli, e più fatti; anzi che trarre a sensi allegorici la sua vecchia poesia, con sforzo di sottigliezza e di dottrina, e contro l'usanza de' veri poeti, occorreva una poesia nuova, che da sé

parlasse, anzi che al cuore, con movimento della passione, alla mente, coi velati argomenti della ragione.

E come una tale poesia probabilmente aveva già cominciata, Dante lasciò in tronco il *Convivio*, e il fine stesso di questo pensò di perseguire con più adeguati mezzi nella *Commedia*.

Questa sarebbe stata infatti la reale dimostrazione di ciò che il *Convivio* di Dante voleva provare: la serietà del suo poetare. E però la *Commedia* nacque con intendimenti essenzialmente dottrinali. Quel Virgilio che, nel *Convivio* (IV, 26), è detto *lo maggior nostro Poeta*, diviene effettivamente *maestro e autore* di Dante, il quale ne prende davvero *lo bello stile*, che veramente gli può fare onore, e che è lo stile alto della poesia filosofica (si noti che la frase ricorre nel 1° canto dell' *Inferno*, che non dovette essere il primo a scriversi dal Poeta): Virgilio, *l'alto dottore*, il *savio*, il *verace Duca*, il *savio maestro ed accorto*, *quel Padre verace*, *quel saggio*, anzi *quel savio gentil che tutto seppe*, *degli altri poeti onore e lume*, *sole che sana ogni vista turbata*, *mar di tutto il senno*. E in uno dei primi canti dell'*Inferno*, scritto, io penso, quando da poco il *Convivio* era stato interrotto, o non ancora, e l'Alighieri scriveva pensando alla fama sua che era da rinnovare secondo il concetto che abbiamo trovato nel *Convivio*, nel IV canto, in quel Limbo in cui è tanta parte dell'anima di Dante, divisa tra il culto della grande sapienza e della grande arte pagana, e il vivo bisogno della fede nuova, Virgilio dà al Poeta il suo nuovo battesimo poetico.

Attorno a quel foco, che, sulla proda della valle d'abisso, rompe le tenebre circostanti (luce naturale dello spirito, anche là dove non splende il lume della fede), Dante trova alcuni spiriti magni, per cui tale e tanta è la sua venerazione da pensare che quel luogo distinto, in cui essi stanno fuor della *selva di spiriti spessi* che non ebbero battesimo, sia effetto della grazia acquistata nel cielo

dalla onorata nominanza, che suona di loro su nella vita: Omero, Orazio, Ovidio, Lucano, i signori dell'*altissimo canto, che sopra gli altri com'aquila vola.* I quali, a vedere Virgilio, che viene a loro con Dante, lo salutano come l'*altissimo poeta*; onore di cui Virgilio, a sua volta, non si schermisce: *di ciò fanno bene.* Segno che Virgilio è l'incarnazione dell'altissimo canto: o meglio, che questo altissimo canto da niun altro è meglio rappresentato che dal cantor dell'*Eneide,* che a Dante adombrava quello stesso « peregrinare dell'uomo », come dice il Comparetti, « sulla via della contemplazione e della perfezione, ch'ei faceva subbietto del suo poema ». E tutti e quattro, si badi bene, si convengono nel nome di poeta con Virgilio, come questi dice a Dante. Tutti intendono a quel modo la poesia. Si aduna la bella scuola, e Dante in disparte. Ma, *da ch'ebber ragionato insieme alquanto,* con palese compiacimento di Virgilio, si rivolgono al suo discepolo, con salutevol cenno:

> E più d'onore ancora assai mi fenno
> Ch'esser mi fecer della loro schiera,
> Sì ch'io fui sesto tra cotanto senno.
>
> (*Inf.* IV, 100-102)

È soprattutto il senno che Dante vede ed ammira nell'altissimo canto: e cotanto senno egli dichiara che si troverà nella sua poesia. I poeti lo conducono nella gran luce, alla *lumiera,* che già aveva attirato i suoi sguardi, a piè d'un nobile castello, cerchiato da sette mura, ciascuna delle quali ha la sua porta: sì che i poeti con Dante passano per sette porte (le sette arti liberali del trivio e del quadrivio) nell'interno, dove trovano un prato di fresca verdura, e quivi quanto si può apprendere per le arti liberali: ogni forma di sapere storico, scientifico e filosofico: gli eroi della storia vi stanno infatti insieme coi

grandi savii di storia naturale, d'eloquenza, di morale, di medicina; e, innalzando un poco le ciglia, Dante ci vede il maestro di color che sanno, Aristotele, « quello glorioso maestro al quale la natura più aperse li suoi segreti », il « maestro della umana ragione » (*Conv.* III, 3; IV, 2): lo vede

Seder tra filosofica famiglia.

Socrate e Platone gli stanno più presso, innanzi agli altri: ma ci sono anche Talete, Anassagora, Diogene, Eraclito, Empedocle e Zenone: i più celebrati filosofi, insomma, tutti fissi in Aristotele, e in atto di rendergli onore.

Dante, dunque, prendendo a duce ed autore Virgilio — ce lo dice al principio stesso del suo ideale viaggio sopramondano — intende consacrarsi a quella poesia che conduce chi la segua al sapere di Aristotele, cioè alla filosofia in generale. Questa è la schietta e genuina poesia dantesca.

Ma perché dunque Dante non scrisse una somma teologica anzi che un poema? La ragione di ciò è psicologica, e Dante non ha perciò da rendercene conto. La sua era anima di poeta; ed egli sentì il dominio potente del suo genio interiore, come quando scrisse che andava significando a quel modo che gli era dettato dentro. Ma se la natura lo aveva fatto poeta, e poeta realmente era stato già prima dell'esilio, negli anni spensierati della giovinezza; quando l'artiglio delle lotte politiche lo ebbe piagato, e i dolori dell'esilio lo ebbero fatto più pensoso che già dopo la morte di Beatrice le passioni della vita pubblica non l'avessero lasciato essere, egli, pure obbedendo alla propria natura, pur non sapendo ridursi a commentare prosaicamente le canzoni d'una volta, filosofo volle essere; e meditò profondamente sull'universo, e scrisse un poema,

ma *sacro*, a cui poté parergli, quando era presso al termine, che avessero posto mano e cielo e terra (*Par.* XXV, 1-2): le celesti ispirazioni della fede e le supreme concezioni della ragione terrena. Alla mente di Dante, del resto educata alle idee estetiche medievali che si sono accennate, non si affacciava il problema: perché scrivere un poema, volendo fare opera dottrinale? Il poema non era forse la forma perfetta onde potesse rivestirsi la dottrina? E a noi, d'altra parte, neppure giova trascurare la forma di questa specie di sistema filosofico, che è la *Commedia* dantesca; dico a noi che rifacciamo la storia del pensiero filosofico italiano. Della forma si preoccupò Dante; e dobbiamo occuparci anche noi.

I francesi amano ricordare che gl' inizi della loro prosa nazionale sono dovuti a scrittori filosofici come Montaigne e Descartes. Ma l' Italia non aspettò il XVII né il XVI secolo per produrre grandi opere filosofiche nella lingua nuova. E per questo rispetto è singolarmente importante l'opera di Dante. Tommaso e Bonaventura scrissero latino: il loro pensiero, l'anima del loro pensiero supera i limiti della nazione, è scolastica, europea, cattolica, cristiana: è italiana solo in quanto è alimento sostanziale di un moto di pensiero senza di cui la civiltà italiana sarebbe inconcepibile, e a capo di cui sta Dante. Questi italianizza, appunto, e conchiude, rispetto alla storia del pensiero vivo d' Italia, la scolastica. Dopo Dante non mancheranno mai, non mancano né pur oggi scolastici all' Italia: ma non rappresenteranno mai e non rappresentano la vita, il progresso dello spirito del paese. Dante conchiude e italianizza, ripeto.

Il primo tentativo, un semplice tentativo, rimasto a mezzo, ci è rappresentato dal *Convivio*: che vuol essere opera letteraria nazionale, popolare, per *li miseri*, e pur contenere il sapere scolastico. Certo è quello il primo libro di filosofia scritto in italiano. E l'Autore ebbe consa-

pevolezza dell' importanza di questo fatto; perché, a dire la ragione ond'era stato mosso all'uso del volgare anzi che del latino, consacra quasi tutto il primo trattato del libro (capp. 5-13). Queste ragioni sono tre: « cautela di disconvenevole disordinazione, prontezza di liberalità, e naturale amore alla propria loquela ». La prima, che si riduce al ritenere sconveniente un commento latino a canzoni scritte in volgare, è accidentale e di poco rilievo. Non così le due altre. Per pronta liberalità intende l'Autore il *dare a molti, dare utili cose* e, *senza essere domandato il dono, dare quello* (I, 8): tre condizioni che, secondo Dante, sarebbero mancate a un commento latino. Il latino non sarebbe stato per molti. Non sarebbe stato per gli stranieri, i quali non possono leggere le canzoni non sapendo il nostro volgare e non potendosi le canzoni tradurre in altra lingua, perché Dante sa che « nulla cosa per legame musaico [*delle Muse*] armonizzata si può della sua loquela in altra trasmutare, senza rompere tutta sua dolcezza e armonia » (I, 7). Poteva servire dunque per i soli letterati d' Italia. Ma ai tempi di Dante, i letterati italiani pensavano solo a far denari e non si dilettavano di poesia e di filosofia: « E a vituperio di loro dico, che non si deono chiamar letterati; perocché non acquistano la lettera per lo suo uso, ma in quanto per quella guadagnano danari e dignità ». Dante si rivolge agl' illetterati, agli uomini di buona volontà, nei quali è « bontà d'animo », i quali hanno abbandonato « la letteratura a coloro che l' hanno fatta di donna meretrice »; si rivolge insomma al pubblico dei vani poeti d'amore, ai nobili principi, baroni e cavalieri e dame, « che sono molti e molte in questa lingua, volgari e non letterati ». S' indirizza a tutta la gente colta del tempo suo, intendendo di fare opera italiana e non universale, di scrivere non per le scuole, ma per i profani, per la gente solita a leggere versi d'amore e prose di romanzi. La filosofia doveva così uscire dal chiuso della

scolastica, in che avevano interesse di mantenerla gli avari letterati, privi d'ogni nobiltà d'animo, che della scienza avevano fatto un mestiere; e doveva entrare nella vita, diffondersi con l'arte fresca della nuova letteratura. E riuscire utile *inducendo gli uomini a scienza e a virtù* (I, 9), ciò che non sarebbe stato possibile volgendosi ai letterati, benché tra essi ce ne fosse pur qualcuno non vile; ma una rondine non fa primavera, come aveva detto lo stesso Aristotele. E andare incontro spontanea ai buoni che sono fuor delle scuole, *dono non domandato*, come appunto poteva un commento volgare, non aspettato, non chiesto, quando le chiose si facevano tutte in latino, per una consuetudine dotta, cui il popolo, dico il popolo culto, gentile, aristocratico, il popolo a cui parlava la poesia del *dolce stil nuovo*, restava estraneo.

Grande e rischiosa novità: commentar dottamente, e non per i dotti; in volgare! In un convito di scienza *pane di biado, e non di formento*! Ma c' è quella « evidente ragione che partire faccia l'uomo da quello che per gli altri è stato servato lungamente »? « Ché delle nuove cose il fine non è certo, perciocché l'esperienza non è mai avuta ». Dante si mostra quasi esitante, e crede necessaria una lunga scusa al suo ardire, e adduce *lo naturale amore della propria loquela*, che lo ha mosso a magnificare il volgare, a esserne geloso, a difenderlo. A magnificarlo, palesando con esso l'altezza del pensiero, che occulto se ne stava nelle canzoni, manifestando con esso la *conceputa sentenza*. A esserne geloso, facendo egli, e com'egli sapeva, quello che, se il commento suo fosse stato latino, avrebbe potuto fare, per il desiderio d' intendere le canzoni, *alcuno illitterato*, che *laido* l'avrebbe fatto parere « come fece quelli che trasmutò il latino dell' *Etica* »: l'autore cioè del volgarizzamento che nella seconda metà del sec. XIII si fece in Italia della *Summa quorundam*

Alexandrinorum, già ricordata[1], messa in latino da Ermanno il Tedesco; il volgarizzamento che servì di fonte a Brunetto Latini nel sesto libro del *Tresor*: come fece, dunque, il fisico Taddeo Alderotti, che è pure menzionato da Dante nel *Paradiso* (XII, 83), come uno degli scrittori dietro a cui più si affannavano gli avari letterati del tempo, di cui ha parlato già nel *Convivio*, scevri di *amor della verace manna*. Dante dice chiaro che si fida di sé più che d'un altro, conscio del lunghissimo passo che la prosa volgare ha fatto dall'informe volgarizzamento di Taddeo al suo *Convivio*.

È mosso infine a difendere il volgare da coloro che lo disprezzano tenendolo da meno di altre lingue romanze, dimostrando «siccome per esso altissimi e novissimi concetti convenevolmente, sufficientemente e acconciamente, quasi come per esso latino, si esprimono». E, dopo avere amaramente rinfacciato alli «malvagi uomini d'Italia, che commendano lo volgare altrui, e lo proprio dispregiano», le *abbominevoli cagioni* onde a ciò sono mossi, al suo volgare, negli ultimi due capitoli del primo trattato del *Convivio*, scioglie un canto d'amore che male è frenato dal procedimento raziocinativo e scolastico, con cui l'autore vuole provare il perché dell'amor suo:

> Questo mio volgare fu congiugnitore delli miei generanti, che con esso parlavano..., perché manifesto è lui essere concorso alla mia generazione, e così essere alcuna cagione del mio essere. Ancora questo mio volgare fu introducitore di me nella via di scienza, ch'è ultima perfezione, in quanto con esso io entrai nello latino, e con esso mi fu mostrato: il quale latino poi mi fu via a più innanzi andare.

Il volgare Dante se lo sente proprio nell'anima; nel volgare vede dentro sé plasmato il suo pensiero filosofico;

---

1 [Cfr. *La Filosofia* (nella *Stor. d. gen. lett. ital.*) cit., p. 24; 2ª ed. *Stor. filos. ital. fino a L. Valla* cit., p. 31].

che per gli altri era fuso nel latino della scuola. Egli si crede perciò capace di divulgare, di diffondere tra gli spiriti a cui già parlavano solo i poeti, di far entrare nel mondo spirituale che la letteratura nuova veniva formando, quella scienza che fin allora era stato patrimonio esclusivo di quei sapienti senza patria, che erano gli scolastici:

> Questo sarà quel pane orzato, del quale satolleranno migliaia, e a me ne soverchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, il quale surgerà ove l'usato tramonterà, e darà luce a coloro che sono in tenebre e in oscurità per lo usato sole che a loro non luce (I, 13).

Il sole che tramonterà è la scienza delle scuole: il sole che sorgerà, se non nel *Convivio*, nella *Commedia*, il sole nuovo è la stessa scienza, ma fatta italiana, perché pensata da un'anima potentemente italiana, avvicinata e fatta partecipare alla vita nuova d'Italia. Con Dante comincia ad affermarsi idealmente l'Italia; col suo Poema, la filosofia italiana.

Il Poema non è per la lingua soltanto italiano. Esso ha nella lingua i segni fantastici di quella più profonda italianità, che ora più ora meno manifestamente ha fatto apparire in ogni tempo Dante quasi padre spirituale della nazione. Certo, senza tali segni, l'efficacia del pensiero dantesco sarebbe stata incalcolabilmente minore nella nostra storia. Ma è pur vero, che tali segni non sono indipendenti, non hanno altra radice da quella che ebbe il pensiero dantesco nelle sue particolari determinazioni. Il pensiero non parla alle menti che operando sulle fantasie coi caratteri poetici in cui prende corpo; e tanto parla più potentemente quanto più è il suo vigore, la sua chiarezza, la sua vita nell'anima che lo matura. Con la forma linguistica tutta la poesia della *Commedia* ha valore per noi, che ne indaghiamo l'importanza storica nel movimento del pensiero filosofico in Italia. Vale non già per

sé, ma per la sua trasparenza che è il presupposto della nostra interpretazione. Al simbolo, che è l'arte, tutta l'arte, anche a noi spetta di guardare, ma *aguzzando gli occhi al vero*, per secondare l' intenzione di Dante, e oltrepassando perciò il simbolo stesso; come al pensiero di Platone giungiamo attraverso la lingua, non nostra, in cui quello fu espresso.

Tutta la poesia, tutta l'attività fantastica di Dante può dirsi prettamente italiana. Come la lingua acquista in lui una potenza espressiva prima ignota, tutti i luoghi e le memorie, la storia e le aspirazioni, e le tradizioni e le speranze e i dolori d' Italia s'adunano nella luce della poesia dantesca a formare l' immagine del *bel paese*, che parlerà poi sempre alle anime delle future generazioni, del *giardin dell'imperio* ora *diserto*, e a rinverdire il quale Dante indirizza più propriamente la sua poesia, cioè la sua filosofia. Nel suo pensiero la latinità diventa italianità, e, conscia del suo assoluto valore storico, si rivendica e si afferma di contro alla Chiesa, che allora e poi sempre per secoli avrebbe avversato tra noi, piantata nel cuore stesso d' Italia, ogni regolare sviluppo della nostra costituzione politica, ogni naturale espansione della nostra libertà interiore. Dante primo sente il ghibellinismo italianamente, e nega valore al trascendente nel dominio del diritto umano e del lume naturale, come allora dicevasi, o spirito scientifico, come diciamo oggi: diritto umano e spirito scientifico che la Chiesa conculcherà sempre con la dottrina, che Dante oppugnò: e Dante rimarrà, per secoli, il maestro della libertà all' Italia, schiava politicamente e moralmente per colpa di quei papi, che Dante ha saettati in eterno coi fulmini dello sdegno, che solo la sua coscienza poteva provare. Dante è il primo scolastico, tomista per giunta, che si ribella al trascendente scolastico, come vedremo: e vi si ribella perché ghibellino, ma ghibellino d' Italia; perché profondamente convinto

dell'umanità autonoma, cioè del valore assoluto, intrinseco dello Stato, e per l'appunto di quello Stato che egli vedeva grandeggiare, come opera umana, benché provvidenziale, nella storia, di contro alla Chiesa: l' Impero dei Romani.

Questo concetto sempre presente, sempre vivo nella concezione della *Commedia*, è quasi il centro a cui convergono tutti i raggi del pensiero generale; non che sia veramente il fulcro del sistema dantesco; che anzi, come vedremo, è in contraddizione con l'organismo generale di questo sistema. Ma Dante non lo sa. Per lui tutta la sua filosofia conduce a quel risultato. E da un punto di vista puramente storico, tutta, adunque, la sua filosofia ha un nesso con la particolare istoria d' Italia, e un significato nazionale.

Egli è, insomma, che Dante non riesce ad essere un puro filosofo, spogliandosi della sua poesia e della sua umanità. E come la sua poesia scaturisce dall'umanità che Dante si porta seco ne' regni oltremondani, questa sua umanità non è astratta e senza patria; ma è l'umanità dell' italiano, che si trae seco il suo paese, e non può essere perciò spettatore indifferente dei destini eterni dell'uomo, che contempla di là dalla vita. Resta Dante con l'anima sua, che dagli studi e dall'esilio fu fatto, di fiorentino, italiano.

Il principio da cui Dante muove è quello stesso di S. Tommaso: la trascendenza dell'assoluto, e quindi l' impossibilità di raggiungerlo con lo sviluppo autonomo, naturale della ragione. La verità è fuori dell'uomo, fuori del mondo in cui l'uomo vive; e quindi il motivo principale della *Commedia*, che ricerca la verità, — e in essa la norma della vita, — fuori del mondo e del tempo, nella visione oltremondana. Questo radicale scetticismo scolastico è proclamato in più luoghi della *Commedia*. Ma in nessuno forse così apertamente come nel XXIV del *Paradiso*, dove Dante risponde a S. Pietro della sua fede. E gli dice:

Le profonde cose,
Che mi largiscon qui la lor parvenza,
Agli occhi di laggiù son sì ascose,
Che l'esser loro v' è in sola credenza,
Sopra la qual si fonda l'alta spene,
E però di sustanzia prende intenza.
E da questa credenza ci conviene
Sillogizzar senza avere altra vista;
Però intenza di argomento tiene.

(*Par.* XXIV, 70-78)

E S. Pietro soddisfatto conferma:

Se quantunque s'acquista
Giù per dottrina fosse così inteso,
Non gli avria loco ingegno di sofista. (v.v. 79-81)

Fuori della fede non c' è che sofismi. In essa è il principio e il fondamento di ogni vera filosofia, come di ogni virtù. La fede sola è argomento delle cose non parventi, cioè dell'assoluto. E questa fede non è frutto dell'attività stessa dello spirito umano. S. Pietro domanda a Dante: *Onde ti venne?* e Dante:

La larga ploia,
Dello Spirito Santo, ch' è diffusa
In sulle vecchie e in sulle nuove cuoia,
È sillogismo che la m' ha conchiusa
Acutamente sì, che, in verso d'ella,
Ogni dimostrazion mi pare ottusa. (v.v. 91-96)

E quando comincia a recitare il suo credo, torna ad insistere:

Ed a tal creder non ho io pur prove
Fisice e metafisice, ma dalmi
Anco la verità che quinci piove
Per Moisè, per profeti, e per salmi,
Per l' Evangelio, e per voi che scriveste,
Poiché l'ardente Spirto vi fece almi. (v.v. 133-138)

Forma più assoluta lo scetticismo non potrebbe assumere; benché Dante stesso si contraddica, com' è inevitabile ogni volta che si neghi ogni fede nella ragione; perché nello stesso canto, se l'autore mette a fondamento del suo credere la Bibbia, S. Pietro incalza, e gli chiede perché la Bibbia egli l'abbia *per divina favella.* Perché? Ma un perché non ci dovrebb'essere, se il lume della ragione provenisse dalla fede; ché, andando al di là della fede, la ragione non avrebbe più lume, e non ci vedrebbe più. Eppure, Dante tira via: e adduce a prova della verità della Bibbia i miracoli; e poiché S. Pietro, che ci fa la parte del diavolo, nota che il fatto dei miracoli non è attestato se non dalla Bibbia stessa, la cui veridicità bisogna provare (*quel medesmo Che vuol provarsi, non altri, il ti giura*), Dante replica:

> Se il mondo si rivolse al Cristianesmo
> .... senza miracoli, quest'uno
> È tal, che gli altri non sono il centesmo.
> Ché tu entrasti povero e digiuno
> In campo a seminar la buona pianta
> Che fu già vite, ed ora è fatta pruno. (v.v. 106-11)

Aperta contraddizione con la protesta che a credere in Dio non s'abbiano *pur prove fisice e metafisice.* Perché la fede piovuta dal Cielo non sarebbe accettata, se una prova filosofica (di filosofia della storia) non la rendesse accettabile razionalmente all'umana ragione. Questa è però una contraddizione intrinseca a ogni forma di scetticismo, e non è propria di Dante.

Questo scetticismo non è sanato interamente né anche dalla visione beatifica delle cose non parventi, nell'altro mondo. E già il contenuto di questa visione beatifica celeste non potrebbe esser altro dal contenuto della fede, che anticipa nel tempo le fruizioni dell'eternità. Certi misteri imperscrutabili del consiglio divino restano eternamente

chiusi alla teologia e alla stessa sapienza dei beati. Della predestinazione S. Agostino aveva detto: *non est dare rationem, nisi quod Deus voluit*; e Dante nel cielo di Saturno da uno degli spiriti contemplanti, da quel Pier Damiani, che è qui bene scelto da Dante perché fu di quei teologi scolastici che più disprezzarono la filosofia, e primo, come già s' è ricordato [1], la chiamò *ancillam theologiae*, Dante alla domanda perché l'anima del Damiani fosse stata predestinata *sola tra le* sue *consorte* a far festa a lui, si fa rispondere:

Luce divina sopra me s'appunta,
Penetrando per questa ond' io m' inventro;
La cui virtù col mio veder congiunta,
Mi leva sopra me tanto, ch' io veggio
La somma essenza ....
Ma quell'alma nel ciel che più si schiara,
Quel Serafin che in Dio più l'occhio ha fisso,
Alla domanda tua non satisfara;
Perocché sì s' inoltra nell'abisso
Dell'eterno statuto quel che chiedi,
Che da ogni creata vista è scisso.
Ed al mondo mortal, quando tu riedi,
Questo rapporta, sì che non presuma
A tanto segno più mover li piedi.
La mente che qui luce, in terra fuma;
Onde riguarda, come può laggiùe
Quel che non puote, perché il ciel l'assuma.

(XXI, 83-102)

Da ogni creata vista scisso ! Prima e dopo Cristo; dalla vista di chi non crede e di chi crede; in terra e in cielo.

Ma questi difetti non scemano la beatitudine del cielo. e sono scorie trascurabili d'una teologia essenzialmente dommatica. La fede è fonte che veramente disseta, se-

---

[1] [Nel vol. *La Filosofia* cit., p. 20; 2ª ed. *Stor. d. filos. ital. fino a L. Valla* cit., p. 25].

condo Dante, l'umana ragione. E Dante, con gli argomenti della fede partendo, come Spinoza, dalle passioni terrene, dalla selva selvaggia, perviene davvero all'*amor Dei intellectualis*, a una immedesimazione del suo volere con l'assoluto, quando percossa la sua mente dal fulgore di questo,

> .... già volgeva il *suo* disiro e il *velle*,
> Sì come ruota ch'egualmente è mossa,
> L'Amor che move il sole e l'altre stelle.
>
> (XXXIII, 143-145)

All'*amor Dei intellectualis* Spinoza si eleva con la sua *Ethica*; e Dante anch'egli con una speculazione il cui interesse è essenzialmente pratico; giacché, come ognuno ricorda, egli paragona l'opera sua a quella di Enea, iniziatore della provvidenziale potenza di Roma, preparatrice, secondo Agostino, dell'universalità cristiana, e a quella di S. Paolo *vas electionis*: e dalle sedi superne del Paradiso ha la mente sempre a Papi ed Imperatori, e all'umana società. Che se Dante poeta non si accinge all'analisi delle passioni umane con quella stessa sovrana indifferenza onde il geometra dell'*Ethica* può dire (*Eth.*, p. III, pref.) di considerare le umane azioni e gli appetiti *perinde ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset*, anche Dante vede nell'errore la colpa, nella scienza la virtù, e nella virtù la beatitudine. Anche per Dante il processo teoretico dello spirito è processo etico, e l'emendazione dell'intelletto, che trae dall'errore a Dio, libera dai dolori della vita, elevando alla vera e sola felicità compartita dalla visione dell'assoluta verità. La *Commedia* potrebbe dirsi un'*Ethica* sovrannaturale, come l'*Ethica* potrebbe a sua volta dirsi una *Commedia* naturalistica. Per Dante il problema spinoziano è insolubile. L'uomo con le sole sue forze non può, secondo lui, divenire quel *sapiens* la

cui serena immagine Spinoza ci presenta sulla fine della sua opera. Il grande filosofo di Amsterdam dirà: *si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest.* Dante dice che questa via non si può trovare, perché non c' è. *Sapiens,* dirà Spinoza, *quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescientia potitur.* Altro che riposo per Dante! La condizione del *sapiens* spinoziano è quella di Virgilio nella *Commedia,* perché Virgilio è il saggio dantesco; è la condizione degli spiriti del Limbo, dove:

> Non avea pianto, ma' che di sospiri,
> Che l'aura eterna facevan tremare.
>
> (*Inf.* IV, 26-27)

Duol senza martiri; ma Virgilio ne sa l'angoscia. Per non aver creduto,

> Per tai difetti, non per altro rio,
> Semo perduti, e sol di tanto offesi
> Che senza speme vivemo in disio. (v.v. 40-42)

E lo stesso Virgilio nel *Purgatorio* (III, 34-45):

> Matto è chi spera che nostra ragione
> Possa trascorrer la infinita via
> Che tiene una sustanzia in tre persone.
> State contenti, umana gente, al *quia*;
> Ché se potuto aveste veder tutto,
> Mestier non era partorir Maria;
> E disìar vedeste senza frutto
> Tai, che sarebbe lor disio quetato,
> Ch'eternalmente è dato lor per lutto.
> Io dico d'Aristotile e di Plato,
> E di molt'altri.– E qui chinò la fronte,
> E più non disse, e rimase turbato.

È bensì una pena muta. Un sospiro, un chinare la fronte com' è proprio degli spiriti magni, che non gemono, e comprimono l'affanno interiore: *con occhi tardi e gravi, di grande autorità ne' lor sembianti*; *parlavan rado, con voci soavi*. Dante non saprebbe concepire altrimenti quei grandi, ne' cui libri trovava tanta sapienza. Che anzi, rammemorando la solenne serenità dei classici poeti, nel cui verso non sentì mai tremare l'angoscia del vuoto che egli, poeta cristiano, scorgeva pure nell'animo loro, se ne rappresenta l'aspetto composto a maestosa calma:

Sembianza avevan né trista né lieta.

Ma il turbamento di Virgilio basta a significare il loro eterno lutto. E del resto, basterebbe la stessa loro *sembianza non lieta* in contrapposto alla letizia, ed al riso eterno di chi credette ed è beato. Che se Virgilio è il *sapiens* spinoziano, Beatrice è quell'altra sapienza, quell'altra via, che secondo Dante si può trovare veramente all'eterna pace. E quando nel *Purgatorio* Virgilio s'arrischia a metter bocca in un argomento teologico (sull'efficacia delle preghiere), perché ne aveva toccato appunto in un luogo famoso della sua *Eneide* (VI, 375), s'affretta a soggiungere:

Veramente a così alto sospetto
  Non ti fermar, se quella nol ti dice,
  Che lume fia tra il vero e l' intelletto.
Non so se intendi; io dico di Beatrice:
  Tu la vedrai di sopra, in su la vetta
  Di questo monte, ridere e felice.

(VI, 43-48).

Beatrice ride; Virgilio no. Beatrice ride perché essa è lume tra il vero e l'intelletto, è la vera scienza. La differenza fra le due forme di sapere rappresentate dai due

simboli, è detta esplicitamente nel c. XVIII del *Purgatorio*, dove Virgilio a una domanda grave di Dante risponde:

> Quanto ragion qui vede
> Dirti poss' io; da indi in là t'aspetta
> Pure a Beatrice, ch' opera è di fede. (v.v. 46-48)

Beatrice, insomma, è la fede e Virgilio è la ragione; quella la teologia e questo la filosofia. I dantisti forse discuteranno ancora per un pezzo su questo punto; ma se, invece di fede o di teologia, invece di ragione o di filosofia, preferiranno usare termini che suonino diversamente, non potranno trovarne che significhino concetti sostanzialmente diversi, o che da questi non dipendano come specie da generi, conseguenze da principii, applicazioni da teorie. Se non bastasse la designazione di lume tra il vero e l' intelletto, a significare la vera natura di Beatrice come fede, o teologia o sistema della fede, in contrapposto alla ragione o lume naturale, che i versi testé citati ci additano in Virgilio, si potrebbero ricordare alcune altre definizioni che occorrono nell' *Inf.* X, 131: *quella, il cui bell'occhio tutto vede*; nel *Par.* XV, 54: *colei ch'all'alto volo* mi *vestí le piume*; XVIII, 4: *quella donna ch'a Dio mi menava*; XXVIII, 3: *quella che imparadisa la mia mente*; XXX, 75: *il sole degli occhi miei.*

Il rapporto tra la filosofia e la teologia, tra la ragione e la fede è esposto nel secondo canto dell' *Inferno*: ed è precisamente quel medesimo che abbiamo visto [1] in Tommaso d'Aquino. All' invito di Dante:

> Poeta che mi guidi,
> Guarda la mia virtù, s'ella è possente,
> Prima che all'alto passo tu mi fidi, (v.v. 10-12)

---

[1] [Nel vol. *La Filosofia* cit., pp. 35 sgg.; 2ª ed. *Stor. d. filos. ital. fino a L. Valla* cit., pp. 44 sgg.].

Virgilio risponde spiegando perché e come egli, la ragione, abbia creduto di poter avviare Dante, l'uomo ancora mortale, alla contemplazione dell'eterna verità, a Dio; ed esprime il suo concetto dicendo:

> Io era tra color che son sospesi,
> E donna mi chiamò beata e bella,
> Tal che di comandare io la richiesi. (v.v. 52-54)

Questa donna che viene a Virgilio non chiamata, non attesa, ha bisogno di Virgilio: l'amico suo e non della ventura è impedito nel cammino per la deserta piaggia, dove s' incontra con le tre fiere, le tre malvagie disposizioni alle passioni che attraversano all'uomo la via del sapere e della virtù; sì che per paura egli ormai è sul punto di tornare indietro nella selva oscura da cui pur testé è uscito, attirato alla luce dei raggi che vestivano le spalle del colle la cui cima brilla sempre da lungi agli occhi mortali. Dante, insomma, è in grado di veder la miseria della vita volgare e di scorgere, anche lontana, la vetta della perfezione spirituale. Ha bisogno di vincere la natura che lo tiene in basso, di liberarsi; e da sé, non potrebbe. Il principio della sua salvazione non è in lui. Il divino è fuori di lui, e la grazia dee scendere dall'alto. L'anima di Dante è simile ai *fioretti chinati e chiusi dal notturno gelo* che senza i raggi del sole non si aprirebbero più, non si drizzerebbero più sul loro stelo. La sua *virtute*, la sua naturale potenza, è *stanca*; non vale a vincere le fiere, che per Dante sono la *morte* (II, 107). Beatrice muove al suo soccorso: Beatrice, *loda di Dio vera* (II, 103), cioè scienza verace di Dio: la teologia, la scienza rivelata. Ma Beatrice non è chiamata, come s' è detto, dalla ragione; né si muove da sé. Essa è mandata a Virgilio da Lucia — *nimica di ciascun crudele* — la grazia illuminante; la quale è inviata, alla sua volta, dalla *donna gentil* che dal cielo *si*

compiange dell' impedimento che attraversa il cammino di Dante; donna gentile, che, sia Maria o chi si sia, sta certo a rappresentare il principio donde muove la grazia illuminante, e che i teologi dicono grazia preveniente. La grazia, dunque, porge all'umana ragione, simboleggiata in Virgilio, quella *loda di Dio vera*, quella conoscenza verace di Dio, che è beatifica o beatrice. Quel fine, che all'uomo dà la pace dei beati, non è raggiungibile dalla ragione per la virtù che le è propria, ma vi occorre quel *buon ardire* della *persona franca* (131-132) che è lume sovrannaturale e grazia che solo un sentimento *gentile* della divinità può concedere: puro beneplacito. Questa è la trascendenza tomistica. Pure, Beatrice per sé non beatifica: e questo è il punto in cui s'appalesa il difetto necessario del trascendente. Beatrice non può correre essa incontro a Dante sulla piaggia deserta; e fa capo a Virgilio, alla ragione:

> Or muovi, e con la tua parola ornata,
> E con ciò ch' è mestieri al suo campare,
> L'aiuta sì, ch' io ne sia consolata.
>
> . . . . . .
>
> Venni quaggiù dal mio beato scanno,
> Fidandomi del tuo parlare onesto,
> Che onora te e quei che udito t'ànno.
>
> (67-69, 112-114)

E questa non è più trascendenza, ma vero e proprio razionalismo: quel razionalismo tomistico[1] che riesce in certo modo a sottomettere la teologia alla ragione. Questo accade, avvertiva Tommaso, *propter defectum intellectus nostri*; qui Beatrice direbbe che ha bisogno, essa, la beatrice, di Virgilio, pel difetto di Dante;

---

[1] [Cfr. *La Filosofia* cit., pp. 36-37; 2ª ed. *Stor. d. filos. ital. fino a L. Valla* cit., pp. 45-47].

ma certo è, che senza Virgilio ella non sarebbe beatrice, perché non beerebbe Dante, né potrebbe beare nessuno.

Nella *parola ornata*, nel *parlare onesto* di Virgilio si confondono, nel pensiero di Dante, l'argomentare stringente della ragione e la commozione persuasiva, lo splendore della poesia; in modo che non puoi dire se l'autore pensasse al poeta o al savio: qui, del resto, come per solito, altrove, ove che parli o comunque si rappresenti questo Virgilio, preferito per simboleggiar la ragione allo stesso Aristotele perché poeta oltre che savio, e maestro a Dante di quella poesia filosofica, o filosofia adombrata in figure poetiche, che egli voleva proseguire in volgare a vantaggio dei *miseri*, a divulgazione della scienza, per dare un grande *convivio*, un ammaestramento universale.

La teologia, dunque, non giunge all'uomo, non lo salva, se non per mezzo della ragione. Ma la ragione ha limiti invalicabili, oltre i quali occorre la fede, e quindi l'insegnamento teologico. Abbiamo ricordato quei versi fondamentali del c. VI del *Purgatorio*, in cui Virgilio esplicitamente rimanda le soluzioni definitive di certi problemi razionali a Beatrice. Altrove (*Purg.* XV, 76-78) dice pure apertamente, che *la* sua *ragion non disfama* e che solo Beatrice può togliere ogni *brama*. Altra volta accenna alla relazione di propedeutica che, secondo il concetto scolastico, la filosofia ha con la teologia, spiegando i termini di una dimostrazione che sarà data da Beatrice (*Pur.* XVIII, 73-75). Il compimento dell'opera di Virgilio è all'entrata nel Paradiso terrestre, dove egli si congeda da Dante in questi termini:

Il temporal foco e l'eterno
Veduto hai, figlio; e sei venuto in parte
Dov' io per me più oltre non discerno.
Tratto t' ho qui con ingegno e con arte;
Lo tuo piacere omai prendi per duce:
Fuor sei dell'erte vie, fuor sei dell'arte.

. . . . . .
Non aspettar mio dir più, né mio cenno.
Libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
E fallo fora non fare a suo senno;
Per ch' io te sopra te corono e mitrio

(*Purg.* XXVII, 127-142)

Virgilio con l' ingegno del *savio* e con l'arte del *poeta*, che Dante stima dovere cooperare a quell' intento di sapere e di virtù, che è proprio della filosofia, ha compiuto l'ufficio suo traendo Dante attraverso il fuoco eterno infernale e il temporaneo del Purgatorio fuori dell'erte e strette vie della purificazione interiore; Virgilio insomma ha dato a Dante la conoscenza piena della natura in genere e della natura umana in particolare; quella conoscenza, che, prima di Cristo, era bastata per *non peccare* ai savii antichi (*Inf.* IV, 34), innocenti come i parvoli

Dai denti morsi della morte, avante
Che fosser dall'umana colpa esenti;

(*Purg.* VII, 32-33)

senza poter *vestire* le *tre sante virtù* (fede, speranza e carità), ma perfettamente capaci di *senza vizio conoscer l'altre* (le cardinali) e *seguirle tutte quante*. Di là da questa perfezione naturale ed umana occorre l'opera della fede, occorre Beatrice; la quale riceverà l'uomo integro, questo uomo umanamente perfetto, che ha il volere libero dalle passioni e può fare a suo senno, perché quanto la ragione può insegnare, tutto egli ha appreso, onde può dirsi a buon diritto *figlio* di Virgilio, come questi lo chiama. E Dante insiste su questa sua filiazione interiore da Virgilio simbolo della ragione e della filosofia. V' insiste appunto nel *Purgatorio*, per i cui gironi si vien compiendo il perfezionamento umano, razionale dell'uomo. Nell' *Inferno* una volta sola (VIII, 110) lo chiama padre suo, — *lo*

dolce padre; — ma questo appellativo pieno di significazione ricorre spesso nella seconda cantica, dove Virgilio anzi è detto una volta (XXIII, 4) *più che padre*, con accenno evidente al maggior valore di questa paternità dello spirito rispetto a quella del corpo. E quando, ombra silenziosa e quasi inavvertita, Virgilio lo ha seguito per la *selva antica* del Paradiso terrestre, e con lui ha risalito il corso del Letè, e con lui ammirato, *con vista carca di stupor non meno*, la mistica processione rappresentante il trionfo della Chiesa; quando Dante scorge la sapienza che è impartita dalle tre sante virtù, —

> Sopra candido vel cinta d'oliva,
> Donna m'apparve, sotto verde manto,
> Vestita di color di fiamma viva, —
>
> (*Purg.* XXX, 31-33)

Beatrice, l'*alta virtù*, la potenza rivelatrice dell'ultima verità e datrice dell'ultima salute; allora Dante si volge a sinistra verso Virgilio:

> Ma Virgilio n'avea lasciati scemi
> Di sé, Virgilio dolcissimo patre,
> Virgilio a cui per mia salute die' mi.
>
> (XXX, 49-51)

Virgilio, infatti, il savio gentile, non aveva mai conosciuto tale sapienza: né la ragione, senza fede, può ricevere in sé l'azione di quell'alta virtù che beatifica. Non c'è teologia senza fede. Alla presenza di Beatrice, Virgilio perciò scompare dal fianco di Dante; egli non passa il Letè, condannato eternamente, benché in luogo distinto, alle tenebre eterne, solo rotte (omaggio sublime del nostro Poeta alla ragion naturale) dalla *lumiera* del *foco*, intorno al quale ci ha mostrato primamente i grandi poeti antichi. Ne' versi angosciosi in cui Dante esprime

qui l' improvviso dileguarsi di Virgilio all'apparire di Beatrice si sente l'affanno dello spirito medievale per l' impotenza della ragione ad innalzarsi con le sole sue forze alla conoscenza della verità. Quell'eterno vivere senza speme in disio, è l'epressione più profonda dell'abisso che nel pensiero medievale divide la ragione e l'uomo e la natura da Dio.

Ma Dante non è un dispregiatore della ragione; e già se ne sono avute le prove. Dante non crede l'assurdo; ma, pur costretto come già Tommaso, a dichiarare impenetrabili alcuni misteri anche alla mente illuminata dalla luce sovrannaturale, ha con Tommaso fiducia nella ragione, e non s'abbandona subito coi Francescani all'estasi dell'amore ascetico. Dante, — si badi bene, — non si spoglia della ragione per darsi alla fede. La sua teologia non è visione, ma raziocinio; la sua grazia non gli concede immediatamente l'aspetto di Dio, ma gliel'addita come meta suprema d'una elevazione progressiva dello spirito fortificato dalla ragione. Per lui, come per Tommaso, la teologia è compimento della filosofia, e non può fare a meno di essa. Perché, dunque, Virgilio sparisce dal fianco di Dante, quando questi è innanzi a Beatrice ? Questo perché lo dice negli stessi versi il Poeta, chiamando Virgilio *dolcissimo padre*, rimandandoci alle profonde parole messe in bocca a Virgilio, quando questi già s' è congedato. Il dolcissimo padre aveva dato tutto sé a Dante, come ogni padre al figliuolo; tutto ciò che era Virgilio, ora è anche Dante. Dante ora è egli stesso ragione, filosofia; e se già tante volte (sei nell' *Inferno* e cinque nel *Purgatorio*) egli aveva giustamente detto Virgilio suo *Signore*, ora Virgilio giustamente può dirgli: *io te sopra te corono e mitrio.* Dante esce quasi di tutela, per essersi appropriata quella ragione per cui Virgilio prima lo governava. E Virgilio non dice già che la ragione d' indi in là diventi vana ed inutile: *Sei venuto in parte*, dice a Dante, *dov' io per*

me più oltre non discerno. « Per me » significa che discernerà ancora, egli stesso, se non più per le forze sue, per quel valore che alla ragione sarà dato dalla fede.

Sarebbe piuttosto da domandare perché Virgilio aspetti proprio il presentarsi di Beatrice per andarsene (XXX, 49), essendosi congedato fin da quando con Dante e con Stazio ha superato il *grado superno* della faticosa scala che dal settimo girone del Purgatorio conduce al Paradiso terrestre, e ha potuto dire a Dante:

> Vedi là il sol che in fronte ti riluce;
> Vedi l'erbetta, i fiori e gli arbuscelli,
> Che qui la terra sol da sé produce.
> Mentre che vegnan lieti gli occhi belli,
> Che lagrimando a te venir mi fenno,
> Seder ti puoi e puoi andar tra elli.
>
> (*Purg.* XXVII, 133-138)

Invece, egli entra con Dante nella divina foresta, con Dante giunge alla riva del Letè, con Dante vede Matelda; e anch'egli ascolta il discorso di lei intorno alle condizioni del Paradiso terrestre, anch' egli assiste alla processione mistica. Finché, insomma, non risplendono gli occhi lieti, che faranno sentir a Dante la *gran potenza d'antico amor* (XXX, 29), ma di un amore trasumanato, Virgilio resta a fianco di Dante; non più maestro né duca, ma resta. Il perché è da ricercare nel simbolo di Matelda, che certamente rappresenta nel pensiero di Dante, rispetto a Beatrice, quello che nel sogno avuto da lui tra il Purgatorio e il Paradiso terrestre, significò Lia in confronto a Rachele (*Purg.* XXVII, 97-108): la vita attiva rispetto alla vita contemplativa:

> Lei lo vedere, e me l'oprare appaga.

Beatrice rappresenta *lo vedere*, la scienza che vede, e ci fa vedere Dio termine degli umani desideri; Matelda

rappresenta *l'oprare*, la virtù che è scala al sapere. Le virtù che Matelda impartisce a Dante sono le virtù cardinali. Dopo averlo, infatti, bagnato nelle acque di Eunoè, lo

> offerse
> Dentro alla danza delle quattro belle,
> E ciascuna del braccio *lo* coperse.
>
> (XXXI, 103-155)

E queste quattro belle ninfe dicono a Dante:

> Pria che Beatrice discendesse al mondo,
> Fummo ordinate a lei per sue ancelle;

(le virtù cardinali, ministre della sapienza rivelata, c'erano state, infatti, prima ancora della rivelazione, che è la scienza di Beatrice);

> Menremti agli occhi suoi; ma nel giocondo
> Lume ch' è dentro aguzzeranno i tuoi
> Le tre di là, che miran più profondo;
>
> (XXXI, 107-111)

cioè le tre virtù teologali, che aguzzeranno la virtù visiva di Dante per vedere la luce che splende negli occhi di Beatrice. Queste quattro donne per l'appunto menano Dante innanzi al grifone, innanzi al santo carro, e lo invitano a fissare gli occhi di Beatrice, in cui Dante mira rispecchiata la doppia natura del grifone (la natura umana e divina del Cristo); ed ecco,

> Mentre che piena di stupore e lieta
> L'anima mia gustava di quel cibo,
> Che, saziando di sé, di sé asseta;
> Sé dimostrando di più alto tribo
> Negli atti, l'altre tre si fero avanti,
> Danzando al loro angelico caribo;
>
> (XXXI, 127-132)

e cantano pregando Beatrice che per grazia disveli al suo fedele la sua *seconda bellezza.* Matelda qui non interviene; le tre virtù teologali appunto in questo si dimostrano *di più alto tribo.* Non sono raggiungibili dall'uomo con lo sforzo del suo volere, ma sono effetto di grazia estrinseca. Non sono più Matelda, ma Beatrice: sono virtù anch'esse, ma della vita contemplativa.

Matelda dunque con le sue quattro ninfe, ancelle preordinate a Beatrice, conduce a Beatrice, ma non ha che vedere con quelle tre sante virtù di cui gli antichi virtuosi del Limbo non s'eran vestiti. Virgilio può ascoltare con Dante la sua parola nel Paradiso terrestre così come l'aveva ascoltata in terra. Matelda però non può immerger lui come Dante, come Stazio, in Letè, e poi in Eunoè; non può farlo coprire dalle braccia delle quattro belle, perché anche Matelda è rinnovata; non è più la vita attiva, la perfezione terrena in quanto fine a sé stessa, propria della ragione e degli antichi savii che non conobbero Cristo; ma è la vita attiva cristiana, è la Matelda di Beatrice, la perfezione terrena che conduce alla perfezione celeste, e che trae il suo valore nuovo dal nuovo fine estraumano a cui serve. Le sue quattro ninfe sanno di essere ancelle di Beatrice, come s' è visto; e non potevano saperlo le virtù antiche; e attorno a Beatrice si raccolgono così le quattro cardinali, come le tre virtù teologali:

> In cerchio le facevan di sé claustro
> Le sette ninfe, con quei lumi in mano
> Che son sicuri d'Aquilone e d'Austro.
>
> (*Purg.* XXXII, 97-99)

Matelda è dunque un momento dello spirito, intermedio tra Virgilio e Beatrice; è il perfezionamento di Virgilio, perché cristianizza quelle virtù dell'uomo antico che erano in Virgilio; ed è preparazione a Beatrice, perché le sue

virtù hanno il loro compimento nelle virtù sante della fede, della speranza e della carità. Matelda raccoglie dell'uomo terreno la materia su cui Beatrice per celeste grazia spirerà il soffio divino e imprimerà l'ultima forma. Matelda, *ch' ai raggi d'amore* si *scalda* (*Purg.* XXVIII, 43-4), rappresenta ciò che di più sublime v' ha nello spirito umano, cui fu già rivelata la verità eterna; cioè appunto l'amore, l'aspirazione a Dio, lo studio di rendersene degno, di ricevere l'alito suo e indiarsi. Ella ravviva la *tramortita virtù* di Dante facendogli bere dell'acqua di Eunoè, dalla quale Dante torna a Beatrice *rifatto, puro e disposto a salire alle stelle.* E se poco innanzi ei deve dire a Beatrice

> tanto sopra mia veduta
> Vostra parola disiata vola,
> Che più la perde quanto più s'aiuta,

e Beatrice confermargli

> vostra via dalla divina
> Distar cotanto, quanto si discorda
> Da terra il ciel che più alto festina;
> (XXXIII, 82-84, 88-90)

ora Dante, fissando gli occhi suoi negli occhi di Beatrice fissi nelle eterne rote, si sente subito trasumanare (*Par.* I, 70), provando quel medesimo che Glauco, quando gustò dell'erba

> Che il fé consorte in mar degli altri dei.

Beatrice e il mondo celeste, in cui ella trasporta Dante, sono l'assoluto trascendente. Matelda non colma l'abisso tra l'uomo e Dio; e solo per ordine di Beatrice (*com'anima gentil che.... fa sua voglia della voglia altrui*; *Purg.* XXXIII, 130-31), mena Dante alla santissima onda che lo renderà

puro e disposto a salire alle stelle. Conduce, insomma, all'orlo dell'abisso; ma l'abisso per lei resta. Il sublime umano; ma umano.

Né Beatrice propriamente è assoluta beatrice: essa per sé sola non basta a procurare all'uomo la visione di Dio. La teologia, opera di fede e di ragione, non conduce al termine supremo della vita contemplativa. Come Matelda rappresenta il compimento di Virgilio, S. Bernardo rappresenta il compimento di Beatrice. La teologia costruttiva, la teologia della ragione illuminata dalla fede, non ha forze sufficienti da elevarsi fino a Dio. Oltre i nove cieli, oltre il primo mobile, oltre tutta la natura, terrestre e celeste

fuore
Del maggior corpo, al ciel, ch' è pura luce
(*Par.* XXX, 38-39)

nell' Empireo, sede di Dio e de' beati,

Luce intellettual, piena d'amore;
Amor di vero ben, pien di letizia;
Letizia che trascende ogni dolzore, (v.v. 40-42)

oggetto finale della grazia, ignoto a noi per l' immensità del suo lume, come aveva detto Tommaso (*S. Th.* I, 2ae, q. 112, a. 5), Dante si sente subito incapace di seguire più oltre la bellezza della beatrice:

Ma or convien che mio seguir desista
Più dietro a sua bellezza, poetando,
Come all'ultimo suo ciascun artista; (v.v. 31-33)

sente già che Beatrice gli sfugge, che la teologia vien meno. Ma Beatrice ha ancora una parola per lui, per avvertirlo che la grazia qui è amore che infiamma: *l'amor che queta questo cielo*, mentre muove tutti gli altri, accoglie

in sé l'anima dandole per salute la disposizione ad accendersi alla sua stessa fiamma. E basta questo breve accenno perché Dante comprenda che egli in questo cielo è *sormontato di sopra a* sua *virtute* (v. 57). Ha trasceso sé stesso, e si sente trasportato da quella *virtus superior* di cui ci ha parlato Bonaventura [1]. Questa non è più teologia, ma ascensione mistica: l'uomo non si eleva più per la ragione, ma per l'amore. Beatrice, mentre Dante contempla *la forma general di Paradiso* (XXXI, 52), lo lascia; e Dante quando si rivolge a lei, vede invece S. Bernardo, che gli dice:

> A terminar lo tuo disiro
> Mosse Beatrice me del loco mio.
>
> (XXXI, 65-66)

Beatrice, come una volta ebbe bisogno di Virgilio per giungere all'uomo, ora ha bisogno di Bernardo di Chiaravalle per giungere a Dio: di Bernardo, dello stesso indirizzo mistico dei Vittorini e di Bonaventura, che al di là della scienza umana (Virgilio) che egli chiamava opinione, al di là della teologia (Beatrice) che egli chiamava fede, pose un terzo ed ultimo grado nel progresso della conoscenza, l' *intelletto*, che è la visione beatifica, il rapimento estatico dello spirito che s'affisa in Dio, spogliandosi della propria individualità nel *nichil glorioso* di Jacopone. Questa ultima forma di sapere, coronamento della filosofia e della teologia, è simboleggiata da Dante appunto in S. Bernardo, per cui Dante si ricollega qui indirettamente al misticismo francescano. La pura contemplazione mistica è la perfezione della vita contemplativa, ond' è simbolo Beatrice. L'estasi dell'amore compie il raziocinio illuminato dalla fede.

---

[1] [Cfr. *La Filosofia* cit., p. 81; 2ª ed. *Stor. d. filos. ital. fino a L. Valla* cit., p. 104].

E il santo sene: « Acciocché tu assommi
Perfettamente », disse, « il tuo cammino,
A che prego ed amor santo mandommi,
Vola con gli occhi per questo giardino;
Ché veder lui t'acconcerà lo sguardo
Più al montar per lo raggio divino.
E la Regina del cielo, ond' i' ardo
Tutto d'amor, ne farà ogni grazia,
Perciocch' io sono il suo fedel Bernardo ».

(XXXI, 94-102)

Guardare, dunque, contemplare e ardere d'amore: ecco ciò che conduce all'ultima salute. E per amare quanto è necessario e quindi per vedere, pregare, come già ci ha insegnato Bonaventura

« Orando grazia convien che s' impetri »,

(XXXII, 147)

dice, infine, Bernardo a Dante:

« Grazia da quella che può aiutarti;
E tu mi segui con l'affezione,
Sì che dal dicer mio lo cor non parti »;

e comincia la sua santa orazione a Maria; a Maria cui era stato egli ardentemente devoto nella sua vita terrena; perché ella nella sua misericordia e bontà procuri a Dante per grazia

di virtute
Tanto che possa con gli occhi levarsi
Più alto verso l'ultima salute;

(XXXIII, 25-27)

perché con le sue preghiere a Dio *ogni nube gli disleghi di sua mortalità*, finendolo di trasumanare. E Dante, per l' intercessione di Maria, per la grazia ottenuta con l'ardente preghiera, perviene al fine di tutti i desiderii:

giunge l'aspetto suo *al valore infinito*; e vede, internato nella luce eterna,

> Legato con amore in un volume
> Ciò che per l'universo si squaderna;
> Sustanzia ed accidenti e lor costume
> Quasi conflati insieme.... (v.v. 86-89)

Vede Dio, dunque, principio di tutte le cose; vede Dio uno e trino, Dio e uomo; cerca il come di questa unione del divino con l'umano:

> Veder voleva, come si convenne
> L' imago al cerchio, e come vi s' indova,
> (v.v. 137-138)

come cioè fanno uno, non solo l'uomo e Dio, ma accidenti e sostanza, trinità e unità: come l'uno si rompe nei molti. Dante è al termine dell'alta visione: e chiede ancora la soluzione dello stesso problema della filosofia:

> Ma non eran da ciò le proprie penne.

Occorre ancora un atto di grazia, ed ecco la sua

> mente fu percossa
> Da un fulgore, in che sua voglia venne.
> (v.v. 140-141)

E all'*alta fantasia qui mancò possa.*

Dante, razionalista alla maniera di S. Tommaso, finisce nel misticismo di S. Bonaventura. Grazia sopra grazia non gli può ottenere che fulgori e visioni ineffabili, come sogni che lasciano una dolcezza nel cuore e il vuoto nella mente, come sentenze di Sibille che si perdeano al vento sulle foglie lievi:

quasi tutta cessa
Mia visione, ed ancor mi distilla
Nel cor lo dolce che nacque da essa. (v.v. 61-63)

Questa luce di Dante è né più né meno che la *santa tenebría* in cui il frate di Todi si metteva *senza oggetto*, accendendo l'affetto e serrando, come s' è visto [1], tutto l' intelletto.

Era la conclusione logica di tutta la scolastica, anzi della filosofia antica, sulla quale la prima continuò a lavorare. Separata la natura da Dio, il relativo dall'assoluto e l'uomo dalla verità, non era logicamente possibile riuscire a superar la distanza, onde lo spirito veniva ad esser diviso dal suo oggetto, e a risolvere quindi, o almeno avviarsi a risolvere il problema della filosofia. E Dante nella *Divina Commedia* non fa che raccogliere ed eternare con l'arte sua questa ansiosa visione medievale d'una verità che si celebra fuori della realtà, di un'eternità che è fuori del tempo, d'una giustizia che si compie fuori della vita, d'un Dio, motore immobile, che è fuori della natura e dell'uomo: d'una fede, infine, che non è data dalla scienza. Come spirito eroico e rappresentativo egli si può dire che conchiuda non solo il Medio Evo ma tutta la prima era del pensiero occidentale; poiché, come è evidente da tutto questo primo libro della nostra storia [2], il Medio Evo non fa che approfondire ed esagerare una posizione ereditata dal pensiero greco e propriamente dal platonismo, superstite nello stesso Aristotele, e risorto a vita nuova con Plotino. Dopo Dante s' inizia una direzione nuova del pensiero che metterà capo all'assoluta negazione d'ogni trascendenza: s' inizia la filosofia moderna.

Se il concetto generale del filosofare dantesco non fosse questo, tomistico e mistico insieme, che abbiamo

---

[1] [Cfr. *La Filosofia* cit., p. 100; 2ª ed. *Stor. filos. ital. fino a L. Valla*, p. 129].
[2] [Cioè dell'opera *La Filosofia* cit.].

esposto, si potrebbe anche dire che questa direzione nuova sia prenunziata già in Dante. Ma tutto l'organismo della Commedia oltremondana è essenzialmente medievale. Dei problemi principali della filosofia di S. Tommaso, che abbiamo toccati nel cap. II [1], Dante accetta le stesse soluzioni tomistiche.

Con S. Tommaso Dante sta contro Averroè nella questione dell' intelletto. Stazio, che su per le ultime balze del Purgatorio s'accompagna con Virgilio e con Dante, avendo finito il tempo di sua purgazione e avviandosi alla sua eterna sede, Stazio, che non è se non una duplicazione simbolica di Virgilio (*Purg.* XXI, 97-99 e XXII, 64-66), ma una duplicazione che permette al nostro Poeta di rappresentare una *ragione* già cristiana (XXII, 73), benché non considerata se non in quanto ragione, la filosofia cristiana, insomma, e non la teologia, Stazio nel c. XXV del *Purgatorio* espone a Dante il processo antropologico dello spirito; e, detto come si formi l'organismo dell'animale, soggiunge:

> Ma come d'animal divenga fante,
> Non vedi tu ancor: quest' è tal punto
> Che più savio di te fe' già errante;
> Sì che, per sua dottrina, fe' disgiunto
> Dall'anima il possibile intelletto,
> Perché da lui non vide organo assunto.
>
> (vv. 61-66)

Il *più savio* è Averroè, la cui dottrina Dante accenna qui, come si vede, con molta precisione, dichiarandola erronea. Per Dante invece

> sì tosto come al feto
> L'articular del cerebro è perfetto,

---

[1] [Del I libro de *La Filosofia* cit.].

Lo Motor primo a lui si volge lieto
  Sopra tanta arte di natura, e spira
  Spirito nuovo di virtù repleto,
Che ciò che trova attivo quivi tira
  In sua sustanzia, e fassi un'alma sola
  Che vive e sente, e sé in sé rigira. (vv. 68-75)

Resta sempre il trascendente di questo *Deus ex machina*, che interviene ad organismo perfetto. Ma c'è meno trascendenza che in Averroè, il quale all'individuo negava non solo il principio originario dell'intelletto, ma lo stesso intelletto, facendo dell'anima una dualità di naturale e sovrannaturale, assurda. Dante conosceva infatti (*Conv.* VI, 13; *Mon.* I, 3) il commento di Averroè al *De anima*, e della dottrina averroistica trovava già la discussione nell'opuscolo di Tommaso *De unitate intellectus*. Ma non credo che conoscesse il *De anima intellectiva* dell'averroista Sigieri di Brabante (pubblicato nel 1270), e tanto meno che i versi del *Par.* X, 136-38 alludano comunque a un ricordo autobiografico. Se Dante avesse avuto notizia del contenuto dell'insegnamento di Sigieri, non avrebbe messo in bocca a S. Tommaso, che dell'averroismo era stato fervido oppugnatore, quella lode che suona nel verso famoso:

Sillogizzò invidiosi veri.

Dante dové aver un vago sentore della misera fine e quindi delle condanne, che mossero Sigieri a venire a scolparsi *nella corte di Roma, ad Orbivieto*, come dice il *Fiore*, al tempo della prima giovinezza di Dante; e dové crederle dello stesso valore di quel che poteva avere per lui la condanna onde vennero insieme colpite alcune dottrine di S. Tommaso. Altro non mi par probabile che sapesse.

Nei versi citati egli del resto non viene a combattere solo la tesi averroistica, ma anche quella platonica e agostiniana che pure aveva fautori in quel tempo, e ne ebbe

anche dopo. L'anima, che il soffio vivificatore suscita nell'organismo, tira in sua sostanza, al dire di Dante, tutto ciò che trova attivo nell'organismo; e se ne fa un'anima sola, anima vegetativa (*che vive*), sensitiva (*sente*), e intende (*sé in sé rigira*). Secondo l' indirizzo agostiniano, invece, che risaliva a Platone, l'anima è tripartita, quasi vi fossero tre anime, una sopra l'altra, e la terza, sopra le altre due, al governo di tutte, superiore per natura e sola immortale, anzi eterna, perché preesistente all'esistenza terrena. Trascendenza trasportata dalla metafisica nella psicologia, e combattuta da Aristotele. In un trattato *De anima*, falsamente attribuito a Ugo da S. Vittore, è ripetuta tal quale la tripartizione platonica e si dice che *anima rationale suum tenet sine carne*. Dottrina che veniva, come l'averroistica, ad opporsi al concetto dell' immortalità dell'anima, una volta ammesso con Tommaso che la materia è il principio d'individuazione; perché quest'anima razionale senza il corpo non può essere più che universale come l' intelletto di Averroè. A questa dottrina inclinava il celebre francescano provenzale, capo degli Spirituali (gli zelanti della regola), Pier Giovanni Olivi, che lesse a Firenze nel Convento di S. Croce nel 1287 e nel 1288. Se Dante non lo conobbe personalmente, non poté non sentire l'eco del suo insegnamento quando, morta Beatrice, cominciò a frequentare le scuole dei religiosi e le disputazioni dei filosofanti. L' Olivi ne' suoi *Quodlibeta* sosteneva che l'anima intellettiva

unitur quidem corpori unione substantiali, cum sint partes substantiales unius entis, scilicet hominis, et impossibile sit aliquam substantiam constitui ex his que sibi invicem non substantialiter uniuntur; formalis autem hec unio esse non potest, idest quod uniatur ei ut forma sue materie, quia impossibile est quod pars intellectiva sit forma vel actus corporis, seu materie corporalis; nec etiam anima ratione ipsius potest esse corporis forma.

Vale a dire: l'unione dell'anima intellettiva col corpo, è accidentale e non essenziale. L'intelletto per sé non ha bisogno del corpo: unito col corpo, quindi, fa una sola sostanza, un solo ente, *unione intima et fortissima, sed non immediata*; non si può mai considerare come forma o atto del corpo, — che dovrebbe essere altrimenti intellettuale esso stesso, — essendoci tra questo e quella una diversità di natura assolutamente irriducibile (*secundum habitudinem inequalitatis*). Ci può essere un accordo (*unio ordinata*), mediante l'anima sensitiva, ma non una vera e propria unità. E con l'intellettiva, l'Olivi negava al corpo l'anima sensitiva, attribuendo all'una e all'altra un'origine sovrannaturale, a differenza di Dante che fa provenire l'anima, *che già si move e sente.... dal cor del generante* (*Purg.* XXV, 55 e 59).

La dottrina dell'Olivi fu condannata come eretica dal Concilio di Vienna nel Delfinato (1311) negli anni in cui Dante veniva scrivendo la *Commedia*, perché il Concilio stabilì che l'anima razionale o intellettiva è *per se et essentialiter* forma del corpo umano. E se non propriamente alla dottrina dell'Olivi, che non sostenne esplicitamente la pluralità delle anime nell'individuo umano, certo a una dottrina platonizzante, che il Concilio Viennese implicitamente condannò, Dante pensava nel IV del *Purgatorio* (v.v. 5-6) combattendo

> quello error che crede
> Che un'anima sovr'altra in noi s'accenda,

e affermando l'essenziale unità dello spirito umano (confronta *Conv.* IV, 7).

Addirittura ridevole pare a lui (*Par.* IV, 49-54), la dottrina del *Timeo* della preesistenza delle anime alla vita terrena: le quali starebbero distribuite per gli astri, e di là scenderebbero nei corpi (*Tim.* 41 E); e sospetta

che le parole di Platone forse debbano intendersi altrimenti che non suonino (ciò che, con altri buoni argomenti, fa credere che Dante non avesse letto la traduzione di Calcidio). Dei platonici rifiuta anche la dottrina, intimamente connessa con la precedente dell'eternità delle anime, delle idee innate. Secondo Dante, che s'attiene anche qui all'aristotelismo tomistico, l'*anima semplicetta*, quando *esce di mano* a Dio, non *sa nulla* (*Purg.* XVI, 88).

E come per Tommaso, la teoria unitaria dell'anima, anche per Dante, si ricollega alla teoria unitaria metafisica. S' è visto[1] come profondamente l'Aquinate s'adoperasse a stringere insieme la materia e la forma con la sua teoria del principio individuante. La stessa soluzione ricorre nella *Divina Commedia*. L' anima è forma del corpo (*Par.* IV, 54); e come ogni forma ha un legame essenziale con la sua materia:

> Forma e materia, congiunte e purette,
> Usciro ad atto che non avea fallo
> Come d'arco tricorde tre saette.
>
> (*Par.* XXIX, 22-24)

Onde nel XIV del *Paradiso* i beati insegnano a Dante che la loro beatitudine sarà più perfetta quando *la carne gloriosa e santa fia rivestita*, dopo la risurrezione dei corpi, onde la loro *persona* sarà *tutta quanta*; e tutti questi beati mostrano al Poeta *disio dei corpi morti*: altro segno che veramente forma e materia costituiscono un tutto inscindibile.

Ma dove Dante supera lo stesso S. Tommaso nella tendenza antiplatonica e monistica è nella sua teoria politica, esposta nella stessa *Commedia* e nella *Monarchia* (composta probabilmente tra il 1311 e il 1313).

---

[1] [Ne *La Filosofia* cit., pp. 47 sgg.; 2ª ed. *Stor. filos. ital. fino a L. Valla*, pp. 59 sgg.].

Lo Stato, secondo S. Tommaso, lo abbiamo accennato[1], dipende dalla Chiesa: ossia, per sé, come istituzione umana, non ha valore. È questa la naturale intuizione scolastica. Dante rivendica la libertà dell'Impero di fronte alla Chiesa, affermando risolutamente l'indipendenza della ragione dalla fede, nei limiti delle cose terrene.

Non considerando tutta la parte puramente storica e polemica, la teoria propria di Dante si raccoglie nell'ultimo libro della *Monarchia*: e si riassume in poche parole.

Solo tra tutti gli esseri l'uomo tiene il mezzo tra le cose corruttibili e le incorruttibili; giacché, se si considera secondo l'una o secondo l'altra delle due parti essenziali che lo costituiscono, è corruttibile in quanto semplice corpo, e incorruttibile in quanto anima. Quindi l'uomo partecipa della natura delle cose corruttibili e della natura delle incorruttibili; e pertanto, solo tra tutti gli esseri, a due fini viene indirizzato dalla Provvidenza: alla beatitudine di questa vita, che consiste nella celebrazione della propria natura (*in operatione propriae virtutis*); e alla beatitudine della vita eterna, che consiste nella fruizione dell'aspetto divino, a cui l'umana natura da sé (*propria virtute*) non può ascendere, senza l'aiuto della luce divina: *nisi lumine divino adiuta*: al paradiso terrestre e al celeste. A fini diversi, con mezzi diversi. Alla prima beatitudine giungiamo per gli ammaestramenti della ragione (con Virgilio) operando secondo le vitrù morali e intellettuali: *per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur, secundum virtutes morales et intellectuales operando*. All'altra invece s'addimanda quel magistero spirituale che trascende l'umana ragione e richiede l'esercizio della fede, della speranza e della carità. Si richiede insomma Beatrice. Alla pienezza della vita terrena i

---

[1] [*La Filosofia* p. 62; 2ª ed. *Stor. filos. ital. fino a L. Valla*, p. 79].

mezzi adunque ci sono dati *ab humana ratione, quae per philosophos tota nobis innotuit.* — *Tota*: la *ragione umana tutta spiegata*, di cui ci parlerà Vico. In contrapposto a quest' indipendenza ed autarchia della ragione in ordine alla vita mondana, la rivelazione dello Spirito Santo, la quale per mezzo dei profeti, degli agiografi, per Gesù Cristo e i suoi discepoli ci fornisce i *documenti spirituali*, la *verità soprannaturale* necessaria al paradiso celeste.

Questo paradiso terrestre della *Monarchia* è tutto prodotto della ragione, di un Virgilio che non aspetta nessuna Beatrice nel fondo del suo limbo per largire all'uomo i suoi *philosophica documenta*. Dal rispetto ideale, la *Monarchia* rappresenta un passo notevolissimo oltre la *Commedia*. In politica Dante si affranca da ogni sovrannaturalismo; e dentro alla forma medievale del suo trattato è lecito scorgere uno spirito nuovo, che è lo spirito dell'umanismo, dell'uomo studiato e spiegato nella natura umana e con la natura umana. La *Monarchia* è il primo atto di ribellione alla trascendenza scolastica.

Dante dice: data la ragione e la filosofia, dato lo Spirito Santo e la sua rivelazione, l'uomo non avrebbe bisogno d'altro per raggiungere il suo duplice fine, se non fossero le passioni che rendono gli uomini quasi cavalli erranti per la loro propria bestialità, e bisognosi quindi di freno e di briglia: donde la necessità d'un duplice direttivo, dell' imperatore e del papa, dello Stato, come ora si direbbe, e della Chiesa. Ma l'ufficio dell' imperatore è determinato dal suo stesso concetto: *secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigere*. L' imperatore rappresenta la stessa ragione. La sua autorità è da Dio, perché da Dio è data la ragione all'uomo. I così detti *elettori* sono quasi strumenti della Provvidenza (*denunciatores divinae providentiae*); e tra essi un dissidio è possibile solo in quanto tutti o alcuni di loro possono essere ottenebrati dalla nebbia delle passioni.

L' indipendenza dell' imperatore, o in altri termini l'assolutezza dello Stato, è la stessa indipendenza della ragione verso la rivelazione, è l'assolutezza della ragione. Di certo, Dante in questo punto si lascia indietro d'un gran tratto la filosofia scolastica. Ma da questo punto egli non si eleva a un concetto generale dei rapporti tra l'uomo e Dio. È l' interesse politico che gli fa costruire questa teoria dei rapporti tra la ragione e la rivelazione; teoria che era in germe già nelle polemiche di Federico II con Gregorio e con Innocenzo IV; ma egli non ne cava le conseguenze, e può appellarvisi perciò anche nella *Commedia*, dove anzi a taluno pare che per qualche riguardo la perfezioni, mentre tutto il Poema nel suo organismo ideale è così schiettamente medievale.

Ad ogni modo, anche come una sdrucitura nel tessuto del sistema tomistico ha una grande importanza e uno speciale significato storico. È una di quelle solenni smentite che la storia e la realtà con la loro logica interiore danno di tempo in tempo alle teorie e ai sistemi, e spingono innanzi il pensiero verso teorie più comprensive e nuovi sistemi.

Quanta distanza, per questo rispetto, tra Dante e un altro discepolo di S. Tommaso, Egidio Colonna, suo contemporaneo, autore del *De regimine principum* e del *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*, l'amico e consigliere del suo aborrito Bonifacio VIII, vissuto dal 1247 al 1316! Ma di Egidio e de' suoi seguaci Jacopo Capocci da Viterbo, morto nel 1308, e Agostino Trionfo da Ancona (1243-1328), agostiniani come il Romano, non accade qui di fare altro che una semplice menzione, in quanto, non solo come pubblicisti, essi rimasero sostanzialmente fermi alle vedute scolastiche di S. Tommaso (come anche Enrico da Cremona), ma nella psicologia seguirono quell' indirizzo agostiniano, al quale fu merito di Dante non aver partecipato.

L'eclettismo è il carattere della filosofia di Egidio. Il quale tien fermo alla dottrina agostiniana della triplicità delle facoltà psichiche (memoria, intelletto e volontà); ma non abbandona la distinzione d' intelletto agente e intelletto possibile, benché talvolta accenni a identificarli in un solo intelletto. Il concetto delle *rationes seminales* di S. Agostino, cioè dei principii essenziali ed attivi della materia corrispondenti agli eterni esemplari o forme che nella materia si realizzano, fonde con la dottrina tomistica della *materia signata*. Accetta le dimostrazioni *a posteriori* dell'esistenza di Dio, ma, da buon platonico, ritiene che questa sia una verità *per se nota*.

Una filosofia eclettica di questo genere aveva tutti i vantaggi per diventare la dottrina di un ordine. E quando Egidio prese a insegnarla (tra il 1285 e l' 87) nello Studio di Parigi, il capitolo del suo Ordine, radunato a Firenze nel maggio del 1287, fu orgoglioso di notare che l' insegnamento del loro venerabile maestro Egidio *mundum universum illustrabat*. Onde ordinava:

> inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas predicti magistri nostri omnes nostri Ordinis lectores et studentes recipiant eisdem prebentes assensum, ut ejus doctrine omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores.

Scriptas et scribendas! Di gran filosofi dovevano esserci tra quei bravi eremitani! Ma la scuola fu fondata a maggior gloria dell' Ordine; pel quale gli scritti del *doctor fundatissimus* divennero il testo di filosofia. Solo Gregorio da Rimini, morto nel 1358 priore generale, ardì sottrarsi alle ingiunzioni del Capitolo fiorentino del 1287, rinnovate nelle cosiddette Costituzioni di Ratisbona del 1290; e s'accostò alle dottrine nominalistiche dell' Occam. Ma dopo di lui l'unità dottrinale dell' Ordine si ricostituì; prova indubbia della vigoria di pensiero di quelli che vi appartennero!

II.

PENSIERO E POESIA NELLA «DIVINA COMMEDIA»

I.

Il Vossler ha preso a pubblicare un'opera molto importante sulla *Divina Commedia*[1]: il cui intento, com'egli dice nella prefazione, è quello di «schiudere a una più larga cerchia di persone colte l' intelligenza della *Divina commedia.* Nel primo volume sarà esposta la genesi storica, nel secondo un' interpretazione continuata del poema. Le due parti si possono prendere l'una indipendentemente dall'altra, e quindi anche in ordine inverso. Ciò che la prima spiega come svolgimento storico della civiltà e come svolgimento psicologico, la seconda rappresenterà e valuterà in tutti i particolari come creazione estetica. La prima pertanto sta alla seconda quasi come una conferenza introduttiva all'esecuzione scenica d'un dramma; dove è lasciato al gusto del pubblico di assistere a suo piacere ad entrambe le parti del trattenimento, ovvero di rassegnarsi a quella soltanto, che ritenga meno noiosa ».

L'Autore avverte pure che, se l'editore per considerazioni librarie ha creduto di dividere in due volumetti la prima parte dell'opera, e pubblicare il primo senza aspettarne l' imminente complemento nella storia dello svolgimento etico-politico e letterario, egli ha consentito dal canto

---

[1] K. Vossler, *Die göttliche Komödie: Entwicklungsgeschichte und Erklärung*: I Band, I Theil: Religiöse u. philosoph. Entwicklungsgesch. Heidelberg, Winter, 1907 (pp. VII-265 in-16°).

suo per la convinzione che «grazie alla rigida struttura della poderosa materia ciascuna delle quattro sezioni può richiedere un interesse speciale, e, in un certo senso, vale come un'unità a sé. Un lettore intelligente non dimenticherà per altro che qualche cosa sfiorata qui o lumeggiata da un solo aspetto, trova lì poi la sua conveniente e definitiva trattazione. In particolar modo, verranno in taglio nella seconda parte del primo volume quelle quistioni, intorno a cui a preferenza si esercitano gli studii danteschi odierni, relative all'ambiente e alla biografia. Giacché tutto il lavoro è disposto in guisa che, partendo dalla storia spirituale teorica internazionale, esso non si accosti se non a lenti passi alle condizioni pratiche e particolari, dalle quali il poema sorse».

Magnifico disegno, come si vede; che il Vossler in questo primo volume ha cominciato a colorire assai felicemente, rendendo molto vivo il desiderio dell' intera opera, che l'operoso Autore ci darà certamente completa presto. La genesi religiosa e filosofica della *Commedia* non è stata mai ricostruita e rappresentata con tanta larghezza e pienezza d' indagini, con senso filosofico e critico così profondo del pensiero e dell'arte di Dante, con intuizione storica così precisa della personalità morale e intellettuale del Poeta; e insieme con tanta brevità, perspicuità ed eleganza. Non pare, per questo rispetto, un libro scritto in Germania. Così frenata vi è l'erudizione e la discussione, non sviate mai dal fine, a cui l'autore ha fisso lo sguardo: l'anima dantesca da raggiungere attraverso lo sviluppo del simbolo religioso e del sapere filosofico dalla più remota antichità.

Di che non ha tenuto forse il debito conto l'amico Zingarelli [1], quando ha notato qua e là nella storia della religiosità fino a Dante, tracciata dal Vossler con rapida

---

[1] Cfr. «La Cultura», XXVI, 169.

mano, qualche lacuna: come il silenzio intorno all'ascetismo e misticismo indiano. Del buddismo il Vossler deve aver creduto non fosse il caso di parlare, perché esso non è sulla linea di sviluppo storico che mena a Dante. Giacché è più che dubbio il rapporto da qualcuno sospettato tra la filosofia indiana e la greca, e in ispecie tra il buddismo e Platone.

Il Vossler rifà soltanto la storia, o, com'egli dice, la preistoria di Dante: « Quanto si estende la preistoria ? A rigore, fino al principio del mondo, risalendo indietro all' infinito. Frattanto, poiché non dobbiamo scrivere la storia dell'universo, ma della *Divina Commedia*, il significato dell'opera ci aiuta alla opportuna limitazione della sua storia. La caduta, e la purificazione dell'uomo, veduta nell' immagine di un universo armonico, questa è l'opera di Dante. Tutti i tentativi fatti dall'uomo per stringere un rapporto spirituale con l'unità dell'universo, appartengono perciò alla preistoria della *Commedia* » (p. 21). Ma non propriamente t u t t i questi tentativi, poiché l'Autore vuole con la sua ricerca procedere sempre innanzi per accostarsi a Dante; ma tutti quelli che, appunto, l'aiutano ad avvicinarsi al Poeta. Certo, non appartiene alla preistoria dantesca il *Tao Te Ching* di Lao Tze.

Dato lo scopo del suo libro, scritto principalmente per i tedeschi, il Vossler non crede di poter meglio introdurre il suo lettore all' intelligenza del poema dantesco, che cominciando da un paragone discreto della *Commedia* col *Faust*. « Non si può parlare », egli dice, « a una persona colta tedesca della *Divina Commedia* senza ricordarle il *Faust* di Goethe. Mettere insieme il più gran poema italiano col più gran poema germanico dopo i Romantici è diventata per noi un'abitudine. La quale ha la sua buona giustificazione; ma non per avventura in una parentela positiva e storica, anzi in un'affinità puramente

spirituale, intima e però più profonda delle due opere ». Tutto questo è verissimo, e ci spiega il motivo del paragone, e fino a un certo punto lo giustifica, quasi un'avvertenza, ad uso del lettore tedesco, per concentrare fin da principio la sua attenzione sulla complessità e posizione storica eminente e rappresentativa del poema italiano, analoga a quella del poema tedesco.

Il paragone a ogni modo è pericoloso; e né anche il Vossler mi pare sia sfuggito al rischio di paragonare l' imparagonabile, nel tentativo di definire un poema guardando all'altro. Anche per lui, gli influssi storico-letterarii, come meglio di tutti ha messo in chiaro il nostro Farinelli, sono di scarsa importanza ed estrinseci. « In un punto l' intima parentela che unisce tutte le grandi opere dello spirito umano, vien fuori nella poesia, e qui — è il punto culminante delle due opere — il genio tedesco invia all' italiano, il moderno al medievale, il suo saluto di mistico amore:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis ....

Margherita e Beatrice si danno la mano. In tutte e due è lo stesso abbandono pieno d'amore, la femminilità pura, che ci prende e ci solleva alle stelle eterne. Ma soltanto in quest'ultimo e simbolico significato le due figure femminili s' incontrano. Nel resto le loro vie procedono distanti l'una dall'altra ».

Tra i due poemi intercede circa mezzo millennio, durante il quale sono avvenuti i tre movimenti più potenti della storia moderna: il Rinascimento, la Riforma e l' Illuminismo: i quali rappresentano tutti insieme una continua, progressiva liberazione dell' individuo dalle norme generali, cioè cattoliche, del Medio Evo; poiché col Rinascimento rivendicò i propri diritti la fantasia sensibile ed estetica,

con la Riforma il sentimento religioso e morale, con l'Illuminismo la ragion filosofica. « In cima a questa perfetta libertà sta l'individuo faustiano: sciolto dai vincoli della società e della chiesa; legge e destino sovrani nel proprio petto; titanicamente aspiranti all'infinito e al superumano. Ma — e in ciò si scorgono le esigenze di un'età nuova — lo smisurato volere di Faust fa un salto mortale e s'avviluppa in una colpa tormentosa, e solo lentamente con la rinunzia e il limite è ricondotto nel giro del lavoro della civiltà socialmente benefico. E stando al servizio della società, ascende intanto alla comunione dei beati ». Insomma, il *Faust* è il poema della signoria del volere. La purificazione di Fausto si compie per la azione e il fatto della vita pratica.

E Dante? Il soggetto della poesia dantesca è il medesimo della goethiana: « la caduta », come disse il Fischer, « e la purificazione dell'uomo, questa idea fondamentale comune fa del *Faust* la *Divina Commedia* dei tedeschi e giustifica il paragone con Dante ». Ma — e qui spuntano le conseguenze discutibili del paragone — la trattazione del soggetto è nel poeta medievale profondamente diversa. La scena non è più questo mondo, ma il di là. Tutto l'interiore processo evolutivo dell'uomo non segue nel campo pratico dell'azione, ma nella forma teoretica della intuizione. Il *Faust* abbraccia una vita umana dalla virilità alla vecchiaia, il viaggio dantesco si compie nello stretto spazio di una settimana santa. La *Divina Commedia* è una visione, il *Faust* un dramma. Ora la visione era la forma artistica propria dell'uomo medievale, pel quale la vita reale ha un valore subordinato; solo vista attraverso il velo di una visione l'esistenza può ricevere il suo vero significato. E se nel *Faust* la sapienza del coro celeste suona anch'essa: *Alles Vergängliche / ist nur ein Gleichnis*, quella però dell'uomo di qua dice:

Tor! wer dorthin die Augen richtet
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet. —

Qui il Vossler accentua un po' troppo l'opposizione tra il misticismo dantesco e il realismo pratico del Goethe: perché non credo p. e. che la sapienza del coro celeste sia soltanto del coro celeste e non anche di *Faust*, che è poi l'umanità che «l'eterno femminino solleva in alto», e quasi la conchiusione, pel Goethe, di quell'altra sapienza dell'uomo di qua. Né si può dire di certo che per Dante la redenzione, la purificazione umana sia una *Hemmung des Willens*, una specie di ascesi intellettuale, in modo che si possa contrapporre la *Commedia* come poema della verità al *Faust* come poema del volere. È vero quel che dice Kuno Fischer, che cioè, a differenza del Purgatorio trascendente di Dante, il Goethe, anzi l'età moderna vede nello stesso mondo un gran purgatorio; e nei gradi di sviluppo della stessa natura umana i gradi della liberazione; ma non bisogna poi credere che il Purgatorio sia per Dante soltanto quello di là, e non anche questo in cui suona l'ammonimento del suo canto; né dimenticare che il poeta italiano si propone appunto un problema e un intento pratico, e vuol essere maestro non di un mondo di là, ma di questo, anzi dell' Italia sua, se non di Firenze; e de' suoi tempi. Né si può trascurare che nel suo cielo non sono esaltati soltanto i mistici contemplativi; ma anche gli uomini d'azione, della guerra e della politica: i quali non sono stati di certo purificati da una *Hemmung des Willens*. E infine, se Dante giunge all'alto dei cieli, dove un S. Bernardo gl' impetra la suprema visione beatifica con una preghiera tanto simile a quella del Doctor Marianus, egli vi giunge non solo attraverso il Purgatorio, ma anche attraverso l'Inferno: la cui visione non è estasi, né ascesi: ma vita, vita faustiana di *qualvoller Schuld*, senza la quale neanche Dante, a quel che

pare, pensa che possa pervenirsi alla *Gemeinschaft der Seligen*.

Tra Dante e Faust più che differenza di vita, è differenza di filosofia. Entrambi rappresentano presso a poco egualmente la vita umana quale processo dalla natura a Dio, dall' Inferno al Paradiso, da Mefistofele alle *höhern Sphären*, alle quali Faust salirà dietro a Margherita. Ma Dante col Medio Evo, o meglio con Platone, sdoppia questa vita, e la vede di qua e di là; Goethe con l'età moderna, cioè con Bruno e con Spinoza, la vede soltanto di qua; la vede schietta, e senza ombre immaginarie. Quindi la riflessione filosofica induce l'uno a proporsi il problema artistico in forma di visione, l'altro in forma di dramma: ma nella visione risorge poi il dramma, e il dramma si conchiude con un epilogo celeste che è visione. Nondimeno, come l'epilogo celeste non altera il naturalismo panteistico del Goethe, così la forma di visione non tocca il contenuto vivo, estetico, della *Divina Commedia*, che è la vita pregna di tutte le opposizioni, e così anche del misticismo e del realismo naturale ed umano; dell'ascesi della scienza e della attività della vita mondana pratica.

Non che Dante credesse così poco al suo cielo fantastico quanto Goethe al suo: e in questa parte ha perfettamente ragione il Vossler di richiamare l'attenzione dei critici sulla serietà della fede, e di tutti i sentimenti, di Dante. Ma non è men vero che tutto il mondo, che Dante concepisce come trascendente in forza della sua filosofia, al pari del cielo goethiano soltanto nella forma esteriore rimane trascendente; e in sostanza, nella sua realtà estetica, è il mondo vivo dell'anima dantesca: il mondo di quaggiù, con le sue fazioni, co' suoi filosofanti, con i suoi papi e frati, e principi e gente d'ogni risma, conosciuta da Dante traverso l'esperienza, la storia, la tradizione, la leggenda: tutta agitata dalle passioni ed aspirazioni, per le quali

Dante ha un interesse. L'arte di Dante è assai più potente della sua filosofia; e quella stessa filosofia, che Dante personalizza quasi e fonde nel fuoco della sua anima energica d'artista, cessa per ciò stesso di essere la filosofia medievale, in quel che essa ha di specifico e transeunte, per noi morta, e già morta a tempo del Goethe, e resta, a parer mio, perennemente viva, eterna, come elemento integrale dell'arte di Dante. Assai più capace, per questo rispetto, e potente che non quella di Goethe, il quale, per la sua filosofia negativa, poté, anzi dovette escludere dall'azione drammatica tutta la filosofia, e fare di Fausto un uomo tutto vita e quasi nulla pensiero: quasi il pensiero fosse davvero quello di cui dice Mefistofele, che, innanzi alla vita,

> Sucht erst den Geist herauszutreiben,
> Dann hat er die Teile in seiner Hand,
> Fehlt, leider ! nur das geistige Band.

Per Dante anche il pensiero è vita, anzi la cima della vita; e il poeta la vede e la rappresenta. Ma per questo assorbimento della sua stessa filosofia nella sua arte egli corregge la trascendenza della prima, ridiscendendo per l'arte nella vita voluta dal Goethe. Il trascendente è solo nella sua filosofia; cioè, nella sua filosofia considerata di qua dall'arte, fuori della visione in cui il Poeta la risolve. Che fa che egli ci d i c a di sognare, cioè di trasferirsi fantasticamente nell'al di là ? In realtà ei non ci presenta un groviglio d' immagini sconnesse, come fa a sé stesso chi sogna, ma il tessuto della realtà nella sua logica vivente: e nessun colore delle sue immagini oltremondane può dirsi che non sia tolto ai raggi del sole, di cui s'allegra l'aer dolce di questa vita.

Il Vossler, distingue, e forse distingue anche troppo, tra Dante poeta e Dante filosofo e critico; e dice che le idee critiche o estetiche di Dante giovano a intendere i

difetti, non i pregi della sua poesia. Ma se l'ombra della filosofia medievale si stendesse su tutta quanta la *Divina Commedia*, e nella sua poesia, che cosa resterebbe di vivo in questo poema del Medio Evo? Esso resterebbe per noi come un documento storico della filosofia già dal Rinascimento superata; ma il suo valore estetico sarebbe nullo. Invece: Goethe filosofo ha ragione di Dante filosofo; ma Goethe poeta deve rendere omaggio al *vicin suo grande*. L'arte dell'uno, non che vincere, non può né anche incontrarsi in quella dell'altro. Epperò questi confronti di poeti, i cui problemi artistici sono profondamente diversi, sarebbe meglio non farli. Tra la filosofia di Dante poi e quella di Goethe corrono sì cinquecento anni, in cifra tonda. Ma dove sono coteste filosofie? In realtà noi abbiamo la loro poesia la *Commedia* e il *Faust*: i quali, in quanto poesia, non sono paragonabili, perché sono una cosa sola: poesia.

Tralasciamo, dunque, ogni altra osservazione sul confronto di questa introduzione, e veniamo al libro: diviso, a sua volta, in due parti, una consacrata alla genesi religiosa della *Commedia*, l'altra a quella filosofica.

Per determinare e circoscrivere quella religiosa, l'Autore si rifà da alcune acute osservazioni intorno al valore del simbolo nella religione. « Il sentimento religioso », egli dice (p. 24), « non si può esprimere altrimenti che sotto la forma del simbolo. Chi rinunzia al simbolo, rinunzia alla espressione della sua religione, e quindi alla sua attività, e quindi alla religione in generale. Il simbolo deve essere preso e creduto sul serio; e non può essere cosa viva, se è soltanto rappresentato, e non anche voluto. Quando si parla di contenuto e forma del simbolo, si può facilmente cadere in errore; bisogna distinguere con rigore il significato simbolico dalla forma simbolica. Come forma, il simbolo è una bugia vuota; come signi-

ficato o contenuto formato, esso non è più il segno di una cosa divina, ma la cosa divina istessa. Lutero aveva perfettamente ragione contro Zuinglio: se l'eucaristia dev'essere un sacramento, l'ostia deve significare il corpo di Cristo, non formalmente soltanto, ma anche rispetto al contenuto, cioè dev'essere il vero corpo di Cristo. Quindi, ogni spiegazione razionalistica d'un simbolo, in quanto separa forma e contenuto, viene a distruggere il simbolo stesso e a spogliarlo del suo valore religioso ». Il volere dell'uomo solleva tutto ciò che si può vedere e pensare a simboli religiosi. Dal feticista, che adora un pezzettino di legno, a venire fino a Goethe, pel quale l'esistenza universale, naturale e spirituale, è divina, è tutto un processo di svolgimento storico della religione. « È il divino che in una millenaria marcia di conquista si estende da ogni lato e soggioga il mondo — finché forse nel più lontano avvenire non si accoppii la più profonda intensità con la più larga estensione del suo dominio ».

Scopo della ricerca è di collocare al suo giusto posto, quasi pietra di confine (*Markstein*) la *Divina Commedia* su questa via ideale di svolgimento. « Dante ha messo la caduta e la purificazione morale dell'uomo in tale intima connessione con rappresentazioni religiose d'un mondo di là, quale soltanto è pensabile a un grado relativamente alto di vita religiosa, ossia con un ampio e profondo contenuto di simbolo religioso ». Per raggiungere questa altezza, bisogna che lo storico ripercorra una lunga serie di gradi, badando sempre non alla forma, bensì al valore dei simboli, per non trasformare la storia dello svolgimento della religiosità in una storia dello svolgimento dell'arte.

Quando imprende invece a tracciare la storia della formazione filosofica della *Commedia*, il Vossler, ritorna sul concetto del simbolo per guardarlo dal punto di vista

filosofico. E le sue nuove osservazioni esprimono il rapporto tra la prima e la seconda ricerca del suo libro. Il simbolo, egli dice, ha il suo mortale nemico nel razionalismo, che uccide il simbolo, separando la rappresentazione formale di esso dal suo significato sostanziale. « Dio, che nella rappresentazione religiosa apparisce come re, signore, padre o in generale come persona, per l'astrazione razionalistica diventa un concetto, che non è, né può essere più oggetto di rappresentazione, ma di pensiero. I nomi personali di re, signore, e padre si palesano segni arbitrari del concetto di Dio, col quale ora non han più che fare. Arbitrari, perché per lo stesso concetto di Dio si potrebbero adoperare, e di fatti si sono adoperati egualmente bene altri segni, come cielo, sole, stelle, terra, toro, cinghiale, ecc. Sicché tutti gl' infiniti simboli di tutte le religioni si equivalgono; poiché sono tutti quanti arbitrari » (p. 136).

Ma questi simboli, d'altro lato, sono necessari in quanto tutti accennano a un Essere, cioè al concetto di Dio. La necessità del simbolo sta nel suo contenuto: l'affermazione del concetto di Dio (concetto, che pel Vossler può dirsi anche concetto dell'essere o, « più universalmente ed esattamente », concetto del concetto). Questo è ciò che rimane di tutte le religioni; e su questo comune contenuto di tutte le religioni i pensatori hanno sempre a volta a volta sperato di poter fondare una religione razionale, atta a comprendere e sostituire tutte le religioni storiche. Ma il tentativo non è riuscito, né poteva. Lessing ha detto che nella religione razionale non c' è più né religione né ragione. E in verità una religione senza timore, speranza, fede e amore della Divinità non è possibile. « Un concetto non si può né temere, né sperare, né credere, né amare ». Si parla bensì di amore della bellezza, di paura della verità, di fede nella virtù. Se non che allora si ha l'occhio anzi che ai

concetti logici della bellezza, della verità, della virtù, alla rappresentazione concreta di opere di bellezza, ecc., sia che queste opere esistano già, sia che debbano essere eseguite, siano cioè desiderate e volute. « Ciò che noi amiamo e vogliamo è, dunque, prima il fatto rappresentato della bellezza, l'opera d'arte, e in ultima linea la stessa attività, anch'essa rappresentata, della bellezza, cioè la sua azione vissuta in noi stessi, conforme all'esperienza che se ne ha (rivelazione). Questo è il *primum datum* ». Così anche di Dio ciò che amiamo, in fondo, non è il concetto (cioè lo stesso Dio), perché di esso non ne sperimentiamo nulla, bensì la sua azione, l'energia ed attività creatrice del concetto stesso, la ragione viva ed attiva. « E questa è la filosofia nel senso più originario e proprio, nel solo vero senso della parola. Così intesa, la filosofia è realmente una religione, anzi la forma più alta di essa ».

Questa filosofia, che può dirsi religione filosofica, non è più una mortale nemica del simbolo religioso. Essa distrugge bensì le forme storicamente condizionate dei simboli, ma non in nome d'un principio antireligioso, anzi della stessa forza, che crea tutte le religioni positive. La filosofia nasce col dubbio intorno alla validità del simbolo, e giunge all'affermazione della relatività del suo valore e infine alla scoperta del suo segreto fondamento (*Untergrund*) assoluto. La molla più intima della filosofia è appunto lo sforzo di unificare il pensiero col sentimento, la fede col sapere. E il Vossler vede, a ragione, un malinconico segno di debolezza nell' incapacità, propria del nostro tempo, di credere nella *schöpferische Rolle der Philosophie* e di rispettare nella religione la filosofia, e viceversa. La profonda sapienza, che oggi proclama finito il tempo dei sistemi metafisici, fa di una verità, che nel tempo di Kant aveva un grande valore storico, il permanente *Deckmantel philosophischer Impotenz.*

Oggi ogni mente critica dovrebbe esser un'anima senza fede, e ogni anima dotata di una fede una mente incapace di critica. Al contrario, protesta il Vossler, uomini completi sono soltanto quelli che hanno il coraggio di criticare la loro fede e di aver fede nella loro critica. E Dante appartiene a questi uomini completi. Egli fu critico, speculativo e mistico insieme.

Senza entrare qui in discussione sul merito di queste idee, in massima parte piene di verità e splendidamente esposte con un calore e una convinzione che ci dicono la forte tempra speculativa del valente critico tedesco; dirò soltanto una cosa, che forse non riuscirà nient'altro che un chiarimento: ossia che questo concetto del concetto, a cui la filosofia riduce il contenuto vitale di tutte le religioni, proseguendo lo stesso lavoro progressivo di purificazione ed elevazione dello spirito, che già proseguono le religioni nel loro svolgimento, non si può intendere come altra cosa da quella *lebendig wirkende Vernunft,* che crea e svolge i concetti, e raggiunge così il concetto del concetto. E però non si può dire che il concetto (Dio filosofico) non susciti il sentimento religioso (timore, speranza, amore, fede), e che lo susciti invece il concreto del concetto, quel *primum datum,* quella nostra attività che è la generatrice del concetto. Si può dirlo, se per concetto s' intenda erroneamente un prodotto distinto dall'attività produttiva, l'astratto del concreto. E il Vossler deve averlo detto per non urtare fin da principio contro questo falso concetto corrente, che distingue ed oppone al concreto il suo astratto. Ma che il suo pensiero, in fondo, sia diverso, s'argomenta dal fatto, che per lui poi questa filosofia, a cui il nostro tempo per sua vergogna ha volto le spalle, la metafisica, la quale ha per suo contenuto appunto il concetto del concetto o, meglio, che è essa stessa il concetto del concetto, è religione. Il detto di Lessing, in conclusione, è falso perché mescola

due punti di vista, che pur si vuol distinguere: *In der Vernunftreligion weder Vernunft* (dal punto di vista filosofico) *noch Religion sei* (dal punto di vista religioso): filosofico, s' intende, *stricto sensu*, e religioso *stricto sensu*; o meglio nel senso astratto, e quindi falso, che si attribuisce alla religione e alla filosofia quando esse si distinguono e separano, alla maniera del Lessing, per avere una religione che non sia filosofia, e viceversa.

E se è così, come si giustifica la bipartizione della ricerca del Vossler intorno alla formazione della *Divina Commedia*? Se Dante appartiene a quella « specie di uomini (*nur vollwertig!*), che si sforzano di criticare la propria fede e di credere nella propria critica », come si può separare la religione di Dante dalla sua filosofia? Dante fu *kritisch, spekulativ und mystisch zugleich*: ma batterei molto su *zugleich*: perché Dante non ha tre anime (una accesa sull'altra, com'egli avrebbe detto [1]); la sua anima è razionalisticamente mistica e misticamente razionalista. Critica, speculazione, misticismo sono tutto uno: sono il suo spirito: che è la sola realtà storica di cui possiamo ricostruire legittimamente lo svolgimento storico. E si badi che non si tratta già d'una questione teorica, che non tocchi la struttura del lavoro del Vossler. Appunto perché il Vossler è una mente filosofica, che elabora rigorosamente i concetti, di cui ha bisogno nella storia e nella critica, le idee teoriche fondamentali investono e pervadono da un capo all'altro il suo libro, così metodico e architettonico, dall' impostazione delle ricerche fino ai risultati.

Siamo lì: che cosa è il simbolo di Dante? Io mi permetto di allineare queste tre proposizioni dell'Autore:

---

1 E questo è contra quello error che crede
Che un'anima sovr'altra in noi s'accenda.

(*Purg.* IV, 5-6)

1) « Il sentimento religioso non si può manifestare se non nella forma del simbolo. Chi rinunzia al simbolo, rinunzia alla manifestazione della sua religione, e però anche alla sua dimostrazione, e in conclusione alla religione in generale ».

2) « Il simbolo ha il suo nemico mortale nel razionalismo. Questo lo distrugge e sconsacra, separando la rappresentazione formale del simbolo dal significato sostanziale del pensiero, che è in fondo ad esso ».

3) « Così intesa, la filosofia è realmente una religione, e la più alta forma di questa. — Questa specie di religione filosofica non è più la nemica mortale del simbolo religioso » (pp. 24, 136, 138).

Tre proposizioni, le quali non si contraddicono — come di certo non si contraddicono — ma ad un patto: che la terza rappresenti la conciliazione delle due prime spogliate di quanto di unilaterale, esclusivo, e quindi astratto ed erroneo ha ciascuna di esse verso l'altra. Onde bisognerà dire che: 1) quel simbolo, rinunziare al quale val quanto rinunziare alla religione in generale, è un simbolo falso, cioè un simbolo, in fondo, immaginario, e che non è mai esistito, perché non può esistere; 2) quel razionalismo, che è mortale nemico del simbolo, è anche esso una creazione fantastica, perché il razionalismo è una filosofia; una *philosophia inferior*, se si vuole, la quale però non potrà essere qualitativamente diversa dalla *superior*; ed essendo sostanzialmente filosofia, dovrebbe avere una certa amicizia col simbolo, cioè con la religione; 3) la verità e la realtà è la filosofia, come si deve intendere, o altrimenti, la religione, anch'essa come si deve intendere: e insomma la opposizione dell'una all'altra non esiste, poiché si tratta soltanto di una distinzione empirica derivante dal paragone di due forme di religione, una delle quali può essere meno rappresentativa (simbolica) dell'altra, e parere quindi essa filosofia,

dove l'altra parrà religione; o di due forme di filosofia, delle quali l'una, come meno speculativa, meno critica dell'altra, può parere essa religione a rispetto dell'altra più propriamente filosofia.

Il simbolo, insomma, non è *zerstört*, se non all' infinito, nella filosofia. La sua *Zerstörung* sarà un imperativo del processo filosofico, ma giammai un fatto, per cui si possa dire: ecco qui uno spirito filosofico, che ha distrutto in sé con la critica e la speculazione il suo misticismo. D'altra parte, il simbolo come tale, appunto perché, come il Vossler dice, non è un segno del divino, ma lo stesso divino, non può considerarsi come realmente scevro di razionalità e d' intrinseca filosofia. Donde la giustificazione così delle chiese positive, quando si oppongono ai tentativi d' interpretazione razionalistica dei loro simboli, come dei razionalisti, che fanno questi tentativi. Le chiese tengono al loro simbolo (con una certa forma); il razionalismo si costruisce un simbolo diverso (con un'altra forma, più speculativa) per quella stessa forza, come nota il Vossler, che crea i simboli, ed ha creato il simbolo stesso delle chiese. Quindi l' identità del contenuto attraverso le forme diverse: quindi la lotta tra la chiesa che rappresenta un momento, consolidatosi e stratificatosi, della ragione, e la ragione, cioè un suo momento superiore. In altri termini, un simbolo religioso e una filosofia si possono distinguere realmente in due spiriti diversi: in Dante, puta caso, e in Goethe. Ma in Dante la sua filosofia è la sua religione intellettualmente sistemata; in Goethe la sua religione è la sua stessa filosofia cordialmente vissuta.

A questa inscindibile unità dello spirito dantesco il Vossler forse non ha badato abbastanza: laddove Dante, da uomo veramente *vollwertig*, è uno degli spiriti più pienamente armonizzati in tutte le sue aspirazioni, in cui non credo sia possibile mai additare un dissidio di

fede e di critica, una compressione della religione sul potere della ragione, o un moto di ribellione, un sorriso d' ironia, un accorato gesto di rassegnazione dell' intelligenza verso il domma religioso. Coscienza più tranquilla fin di quella di S. Tommaso, adegua perfettamente sé a sé stesso, e nelle sue credenze si adagia con tutta la sua speculazione razionale. Come dividere, dunque, la storia religiosa da quella filosofica della *Divina Commedia?*

Il Vossler, in fatto, le ha divise, come abbiamo detto, indagando a parte la storia del simbolo religioso della *Commedia*, e quella della sua filosofia: ma poi è stato costretto ad anticipare nella prima parte quello che nella genesi dello spirito del poema dantesco risale a Platone, a S. Agostino, allo Pseudo-Dionigi; a riparlare nella seconda degli elementi mistici specialmente francescani, della filosofia medievale anteriore a Dante. E quindi un affaticarsi continuo a distinguere tra religiosità e razionalità, tra misticismo e filosofia; e poiché l'unità dello spirito dantesco s' impone da sé contro tutte le idee preconcette, uno sforzo costante di riconquistare cotesta unità, al di là del dualismo. E così, in fine alla prima, come alla seconda parte, il problema sorge e risorge, con tutta nettezza; e la soluzione additata dall'Autore non riesce, naturalmente, accettabile: perché, posta quella dualità, l'unità non si riconquista più, o sarà un'unità solo apparente, perché estrinseca.

La prima parte si conchiude con questa domanda: « Come è possibile che la *Commedia*, un'opera la cui unità è così assolutamente personale, abbia potuto crescere sul suolo del domma cattolico, la cui unità è così impersonale? ». Il domma, si badi, secondo la giusta osservazione del Vossler non è, per Dante, fede, ma s c i e n z a, la più universale verità. La personalità di Dante è il suo potente speciale sentimento religioso. La risposta è:

« La prepotente personalità del poeta, il suo volere e la sua fantasia, hanno riempito per modo il domma, che la parola (*Lehrsatz*) morta è divenuta simbolo divino. Appunto perché la *Commedia* è un fatto personale di religiosità, essa consegue da un capo all'altro un valore simbolico » (p. 135). Il nodo è qui tagliato, non sciolto: quell' impersonalità che si dice in antitesi della personalità del poeta, finisce poi col non esser punto in antitesi con essa, poiché questa non è che la forma di quella. Ma in realtà la soluzione non era possibile, data quella specie d'antitesi. Se ci fosse quel cattolicismo fuori del volere e della fantasia (personalità), non ci sarebbero mai volere e fantasia che potessero riempirlo e personalizzarlo.

Così, nella conclusione della seconda parte, si afferma che in Dante c' è una contraddizione tra la misticità e la sua filosofia; per cui « egli giudica la ragione ora come la miglior parte dell'uomo, ora come l'ostacolo più deplorevole alla beatitudine divina; la poesia ora come menzogna, ora come rivelazione; sé stesso ora come educatore e propugnatore, ora come simbolo e immagine dell'umanità; la sua *Commedia* ora come un poema didattico morale, ora come un divino canto profetico. Soltanto raramente e come per caso egli ha coscienza di tali contrasti. Soltanto in punti secondari e poco appariscenti cerca di comporli scientificamente.... Nelle cose capitali però il contrasto non arriva alla coscienza come contraddizione, perché tra il filosofo e il mistico sta di mezzo il Poeta e concilia l'uno con l'altro. Nella *Divina Commedia*, qui per la prima volta e soltanto qui, la conciliazione è raggiunta » (p. 263).

Se per questa conciliazione fosse da intendere quella suprema fusione di tutto lo spirito dantesco, che assorbe, come s' è detto, nella sua poesia tutto il proprio contenuto,

cioè tutto sé stesso, e quindi tutti gli elementi astratti della propria personalità, mistici e filosofici, il Vossler qui avrebbe enunciato una verità sacrosanta. Ma il Vossler vuol dire che il complesso degli elementi spirituali di Dante, il contenuto della sua poesia, è in sé stesso contraddittorio: e che la poesia come tale compie quella *Versöhnung*, che per sé stessa sarebbe impossibile. Anche qui una conciliazione meramente personale (della personalità poetica), dove la cosa non la comporterebbe. E, staccata la cosa dalla personalità, la conciliazione, evidentemente, alla prima riuscirebbe estrinseca. Concezione, non solo inesatta, ma assai pericolosa alla valutazione dell'arte dantesca; e che perciò io mi fermo a rilevare con cura. Giacché non solo così vien negata l'unità speculativa di Dante, ma compromessa, se non m' inganno, la sua unità, la sua vita, la sua energia poetica. Se l'anima di Dante, quale noi la conosciamo nella *Commedia*, non è un'anima che traspare di là dalla sua poesia, questa poesia che ad essa imprime l'unità, le imprimerà un'unità meramente esteriore e artificiosa, non derivante dalla stessa realtà spirituale del poeta. La quale non si può certamente considerare fuori della personalità del poeta: ma nella stessa personalità resta come l'antecedente della poesia; e se è un antecedente diverso dalla forma poetica, vuol dire che non trova in questa la sua adeguata espressione.

Si sa, la logica non è l'arte; e questa ha la sua logica, che concilia ciò che rispetto alla logica dell' intelletto non è conciliabile. Ma in che modo lo concilia ? Non certo intellettualmente, bensì fantasticamente. E nell' u n i t à della forma estetica il contrasto reale e quindi logico deve riflettersi in uno speciale carattere tragico della forma stessa, il quale è agli antipodi della sicura imperturbabilità, della serenità solenne della *Commedia*. Una contraddizione logica, poi, di cui non si abbia piena

coscienza (e che non può perciò riflettersi nella forma artistica) è una contraddizione di quelle, che sono in ogni singolo sistema filosofico, e sono il motivo determinante del progresso nella storia del pensiero speculativo.

Nell'anima di Dante, nella sua coscienza, tutto è fuso, tutto è uno: la religione è filosofia, e la filosofia è arte: cioè, a rigore, non c' è né religione, né filosofia, ma arte; un'arte, come non ce n'era stata mai; un'arte, che raccoglie nel fuoco della fantasia la visione dell'universo, natura e uomo; e l'uomo con tutte le passioni vitali, dagli amori bestiali all'amore del divino; e però con tutte le forme del sapere, dalla descrizione delle cose sensibili alla speculazione della realtà sopramondana. La poesia qui non ha da riconciliar nulla, io credo; perché sorge dall'unità straordinaria di quest'anima completa e fortemente personale. Il segreto per intendere la filosofia che ci sta dentro, e senza di cui perciò la stessa poesia sarebbe inintelligibile, è di mettersi al punto di vista di Dante.

Allora, se qualche cosa del razionalismo ci pare che egli rifiuti perché mistico, tirato tra la ragione e la fede, si vedrà come in realtà ei fosse costretto a rifiutarla per il s u o razionalismo. E questo è necessario e sufficiente a intendere la *Divina Commedia*, la poesia. Altro ci vorrebbe per intendere il progresso ulteriore del pensiero nella storia della filosofia, e a considerare, astrattamente, Dante come filosofo: ma non è questo il caso della storia letteraria, e del Vossler, il cui interesse è appunto quello dell' intendimento estetico della *Commedia*; e il cui ufficio pertanto deve consistere nel ricostruire storicamente quel mondo dantesco (religione, filosofia, politica, biografia) che trova la sua forma nel poema. Sicché la *religiöse Entwicklungsgeschichte* e la *philosophische Entwicklungsgeschichte* devono essere considerate, organicamente, rispetto

al fine per cui son ricostruite, la stessa *kunstlehrische Entwicklungsgeschichte* della *Commedia*; come vede benissimo il Vossler, che indirizza entrambe queste indagini del primo volume a spiegare la personalità artistica di Dante. Ora, appunto per questo, credo che non occorra tanto valutare, quanto rivivere qui, in questi antecedenti, gli elementi dell'anima dantesca, riservando la valutazione all'atto della personalità che si sta ricostruendo, alla poesia. Altrimenti, per valutar prima, dove non si può, c' è rischio di non poter valutare dopo, quando si dovrebbe: ossia di non poter valutare esattamente.

E poiché qui non vogliamo fare una recensione analitica ed espositiva (essendo tale il volumetto del Vossler che già tutti gli studiosi devono leggerlo da sé, e se non vi troveranno molte novità — chi può dirne molte su Dante ? — vi troveranno vagliato e lucidamente esposto tutto quello che si è venuto chiarendo dello spirito religioso e del pensiero filosofico di Dante, con nuove acute osservazioni); giova ancora discutere un punto d' interesse generale, dove mi sembra che il criterio fondamentale del lavoro minacci di pregiudicare, secondo me, l'apprezzamento artistico della *Commedia*.

Una delle quistioni vitali per la *Commedia* è quella del valore del suo allegorismo; e il Vossler, giustamente, ne tratta a proposito dell'estetica dantesca, per precisare, innanzi tutto, quali fossero su questo punto le idee stesse di Dante. In questa esposizione io non saprei essere d'accordo col Vossler nel significato estetico da lui attribuito al noto rapporto dell'arte con la natura, e di questa con Dio, accennato nella *Mon.* II, 2, e nell' *Inf.* XI, 97. L'arte di cui si parla lì, non è l'arte bella, e neanche l'arte meccanica, ma l'attività umana, in generale, o tutt'al

più l'attività pratica [1]. Né mi lascia senza qualche dubbio l' interpretazione del *Conv.* II, 1, intorno ai quattro sensi delle scritture; parendo anche a me che ne resti sforzato il significato delle parole di Dante; non però che il Vossler dovrebbe, data la sua interpretazione, risolutamente negare a Dante l'Epistola a Cangrande, come lo Zingarelli dice. Perché è una strana pretesa di volere sempre uno scrittore perfettamente d'accordo con sé stesso in concetti tutt'altro che fondamentali nel suo pensiero, e in scritti di cui poi ignoriamo la cronologia. Dal *Convivio* all' Epistola niente di meraviglioso che Dante avesse cambiato avviso; e in questo caso i motivi personali non mancherebbero; primo tra tutti, che la *Commedia* non fu più per Dante un' invenzione poetica, ma un poema sacro, oltre che un'opera storica.

E però non è certo un bello spiegare Dante con Dante cercare nel *Convivio* i canoni ermeneutici della *Commedia.* E a parte ogni eventuale mutamento nelle idee critiche di Dante, da un'opera all'altra, bisogna sempre ricordarsi che la *Divina Commedia* è l'opera vitale di Dante, e il *Convivio* è un aborto. In quella Dante è Dante; in questo Dante cerca d' intendere sé stesso: e si sa che si può sbagliare a intendere sé stesso, senza perciò cessar di essere quello che si è. La *Commedia* si spiega con la *Commedia.* E appunto perciò sottoscrivo a due mani a queste parole con cui conchiude, per questa parte, il Vossler: « In ogni caso l'opinione del Flamini, che Dante abbia

---

[1] Lo stesso Vossler: « Bei solchen Vergleichen mag Dante zunächst mehr an das Kunstgewerbe als an die Poesie gedacht haben; doch galt ihm in letzter Linie auch diese als eine Nachahmerin und Tochter der Natur » (p. 194). Né il *Kunstgewerbe* risponde, mi sembra, al pensiero di Dante; né credo che da quella affermazione generale, che l' arte umana si attiene alla natura, sia lecito ricavare la dottrina estetica di Dante, benché questi potesse pensare che l'arte bella sia un' imitatrice e figliuola della natura; anzi, a rigore, l'avrebbe egli dovuta cavare dal suo stesso principio generale, ove per arte s' intendesse tutta l'attività dell'uomo.

voluto sempre celare un'allegoria speciale soltanto in quella parte del suo poema dove espone una finzione poetica, è troppo precipitata [*sehr übereilt*]. Chi sa se Dante, il critico non avrebbe salutato con viva gioia un commentatore, al quale fosse riuscito di scoprire un'allegoria anche nella sua storica Francesca, nel suo Farinata e Ugolino; una specie di prestidigitatore scolastico, che lo avesse difeso dai rimproveri dello scienziato delle scuole Cecco d'Ascoli, dimostrando che, del resto, Francesca significa anche l'adulterio, Paolo la seduzione sedotta, Farinata la cieca ira partigiana, e che so io ».

Dove mi pare che, partendo da un motivo profondo di vero il Vossler in fine esca forse dalla verità, è in quel che segue, e che mi piace di riferire per intero, per l' importanza dell'argomento:

Ma io so questo, che Dante, il poeta, quei moderni commentatori, che oggi ancora smembrano la sua magnifica opera secondo viete ricette tomistiche e dantesche, quei pedanti che con tutta la serietà, in faccia alla fiorente gioventù d' Italia tormentano con i concetti scientifici il suo caro Virgilio e la sua divina Beatrice, egli li avrebbe cacciati in inferno, e, se non m' inganno, tra gli accidiosi, tra i vili e pigri di spirito, siccom'essi, tuffati nel pantano, si gorgoglian nella strozza:

Tristi fummo
Nell'aer dolce, che da sol s'allegra
Portando dentro accidioso fummo.

Sarebbe omai tempo che ognuno che si occupa di Dante si persuadesse una volta, che la teoria medievale dell'arte, non è adeguata all'essenza dell'arte; sia che essa, rifacendosi da Plotino, veda nell'artista un profeta e un teologo, sia che ne faccia con Platone un bugiardo. L'opera d'arte non nasce da ciò, che ad un concetto scientifico universale si adatti (*gleichsetzt*) un' intuizione individuale (allegoria); né da ciò, che ci s' immerga in un'idea mistica al di là dell' intuibile (visione ed estasi); ma da ciò, che il nostro spirito personale, con la sua attività singolarissima, ponga

innanzi a sé, chiare e intuibili le impressioni particolari, che lo commuovono dall'esterno e dall' interno. La bellezza non consiste né in concetti scientifici, né in idee mistiche, ma nella singolarità spirituale delle nostre intuizioni. Un concetto può essere soltanto giudicato vero o falso, un' idea mistica soltanto degna o meno di fede, sacra o profana. I valori bello e brutto (*Form* e *Unform*, *Gestalt* e *Ungestalt*) si riferiscono unicamente alla facoltà formativa e raffigurativa del nostro spirito, toccano cioè l'opera d'arte. Un'estetica, che misuri l'opera d'arte alla stregua della verità e della santità e, in fine, a quella dell'utilità, nega l'esistenza di valori estetici speciali e autonomi; e però non è un'estetica, né può servir mai di fondamento alla nostra critica artistica.

Chi, come oggidì è di moda, spinge il senso storico al punto da giudicare l'arte dantesca con la misura della critica e dell'estetica dantesca, somiglia a quel brav'uomo, al quale un milionario generoso regalò una sostanza in oro contante; ed egli ebbe a dichiarare di non poter esser contento del dono finché non gli si fosse mostrato come il milionario tenesse nelle sue carte i conti di queste ricchezze. — Copioso e lucido Dante ha gettato l'oro immortale della sua arte sulla tavola della posterità. Accanto vi depose il libriccino di conti (*Rechenbüchlein*), polveroso e sgualcito, della sua estetica. Orbene, i maestri di scuola oggi non sanno a che appigliarsi.

Possiamo anche noi non rifiutarci di sfogliare cotesto libriccino dell'estetica del nostro benefattore. Ma, a qual fine? Per vedere se quel ricco uomo, quando avesse fatto meglio i suoi conti, non avrebbe potuto regalarci una quantità maggiore di oro. Non quel che c' è — questo siamo buoni a contarlo da noi — ma quel che manca noi vogliamo vedere. In altri termini: la teoria artistica di Dante ci serve per intendere le imperfezioni e i difetti della sua poesia. Appunto perché essa è falsa, può farsi valere in quei luoghi, dove anche la sua arte è falsa. Dove sono i difetti, e lì soltanto, deve entrare il metodo d' interpretazione allegorica voluto da Dante. Dai buchi della veste artistica guarda la fragilità della sua filosofia. Certo, è più facile alzargli sul capo la camicia e mostrarlo nella nudità de' suoi concetti, che scoprire nel tessuto vivente i bucherelli e gli strappi, e quello che ogni volta ci sta dietro.

Nel secondo volume il Vossler si propone appunto di dare un'interpretazione della *Divina Commedia*, che faccia intendere insieme così il valore artistico nella sua sin-

golarità, come i difetti teorico-artistici nella loro condizionalità filosofica e psicologica come allegorie impersonali e personali debolezze. « Il nefastissimo regalo, che la scolastica tomistica ha fatto al nostro Poeta, è la sua bicipite estetica negativa. Tra Dante poeta e Dante critico regna quella specie d' inimicizia per cui uno sa dei maneggi e dell'arte dell'altro giusto quel tanto che è necessario a far nascere la mutua diffidenza e il malinteso. Se alla fine tuttavia l'artista ha vinto, ei lo deve alla sua naturale, innata superiorità di forze » (pp. 202-05).

In questa teoria così eloquentemente difesa dal Vossler è facile sentire l'eco del pensiero del De Sanctis. Ma io credo che questo sia un punto in cui il De Sanctis sia da correggere con lo stesso De Sanctis. Verissimo che gli errori artistici si spieghino talvolta con le teorie artistiche false dei poeti; e che l'arte invece non si può intendere alla stregua di una falsa teoria: l'arte dantesca a quella della estetica dantesca. Verissimo poi che quei tali maestri che uccidono la poesia dantesca, facendone un mucchio di problemi intellettuali e storici d'ermeneutica allegorica sarebbero degni del pantano della palude stigia. Verissimo anche, che Dante non è nei concetti scientifici o religiosi, che sono la trama del suo poema, ma nella vittoria, e direi quasi nel trionfo che egli poeta riporta su quella massa di dottrine e di sentimenti, che sono il contenuto dell'anima sua: e quindi anche sulle sue teorie estetiche. Ma appunto perché egli poeta ha celebrato e celebra questo trionfo, la sua estetica, ossia, in fondo, la sua filosofia e il suo misticismo io non credo che possano paragonarsi al libro di conti del milionario. E del resto, per continuare la parabola, un registro di conti di un milionario ha pure un valore, e non piccolo; e smarritolo, il proprietario lo riacquisterebbe volentieri a prezzo d'una parte del suo oro sonante! Anch'esso fa parte della sostanza del milionario. Così a me è sempre

parso un difetto della critica del De Sanctis rispetto a Dante aver voluto vedere Dante senza il *Rechenbüchlein* nella poesia: un Dante che non è mai esistito, e non esiste certo nella *Commedia*, che è il Dante più saldamente esistente, la maggior realtà di Dante: un Dante cioè che vede quello che si vede in quanto si è uomo, in generale, e che si commuove per ciò per cui si commuove ogni anima umana, nel senso più comune di questa parola. Quindi quella specie di proporzione inversa nello svolgimento della *Commedia*, per cui nell' *Inferno* si avrebbe un massimo di poesia e un minimo di filosofia, e nel *Paradiso* un minimo di poesia e un massimo di filosofia; quindi la giustificazione di quella valutazione estetica corrente, che vede le maggiori creazioni del genio artistico dantesco in mezzo al più violento turbine delle passioni umane eternate nell' *Inferno*. Quindi, infine, il dispregio per gli studii sull'allegoria, anche sull'autentica, o probabilmente autentica, della *Commedia*. In questa materia il De Sanctis pare a me che contraddicesse al suo principio del valore della forma artistica, obbedendo inconsciamente al suo temperamento, che lo portava a reagire, anche esagerando nel senso opposto, a certe forme ultime del romanticismo. Con questa teoria il De Sanctis si mise in condizione di non potere scorgere l'alta poesia, che Dante seppe dare anche agli elementi intellettivi della sua anima; e, quel che è più, di non poter concepire con coerenza e nella sua integrità la nuova estetica della forma assoluta, alla quale egli pur diede così potente impulso [1].

---

[1] L'amico A. Gargiulo vorrebbe tornare a distinguere tra ordinaria *rappresentazione* e *intuizione* artistica, tra forma estetica, propria della creazione artistica, e forma non estetica, propria delle trattazioni scientifiche (v. un suo articolo nella «Cultura» del 1 dicembre 1907, a. XXVI, n. 23). Ma se il Gargiulo si farà a svolgere tale distinzione, si accorgerà presto che un'estetica di questo genere rende impossibile una filosofia dello spirito nella sua unità: e un'estetica fuori d'una filosofia

Il primo obbligo della critica dantesca è di cogliere l'unità del poema, se non è possibile dimostrare che l'unità appunto gli manchi: poiché ogni apprezzamento separato di questa o quella parte, se è possibile in sé (benché non esatto storicamente, e solo soggettivamente giustificabile come apprezzamento di creazioni artistiche — dello stesso critico), rende impossibile l'apprezzamento di tutte le parti. Noi non possiamo concentrare la nostra attenzione su Francesca, e poi cercare se Piccarda o Beatrice siano egualmente belle: o, peggio, se nel *padre* allegorico che Dante usa per Virgilio vibri la stessa commozione che vibra nel *questi* di Francesca per Paolo. Se Dante noi lo conosciamo soltanto come uomo capace di simpatizzare con l'adultera sciagurata, è naturale che non ci paia più di vederlo nell' intimità viva dell'anima, quando si fa esaminare scolasticamente da S. Pietro in Paradiso, o quando, sulla cima del Purgatorio, la fantasia, usata alle letture bibliche, gli si popola delle immagini gravi, pregne di mistici accenni alla storia della sua Chiesa. Ma intanto in quella fantasia risuonano così le parole dolorose pòrtegli dalla povera donna di Rimini, come la *dolce canzone e più profonda* di quelli che *sen vanno suso* dopo il Grifone. Egli è uomo completo, ha detto giustamente il Vossler: completo, s' intende, nel mondo che fu suo; e tutto è capace di guardare e vedere con anima commossa: dalla sete di maestro Adamo al disio senza speme dei grandi spiriti del Limbo e all'ardore mistico di San Bernardo. La ricchezza straordinaria della sua tavolozza è dimostrata subito sulla soglia quasi del suo studio d'artista, passando dalla mesta ma solenne altissima poesia della *bella scuola*, appartata lì e onorata,

---

dello spirito resta campata in aria. Questo è stato il merito del Croce dopo il De Sanctis: prenderne il principio e svilupparlo con conseguenza, sforzandosi di cavarne un concetto generale dello spirito.

avanti all' *Inferno*, con profondo senso d'umanità sopramondana, alla bufera infernale dei peccatori carnali: a così breve intervallo fermati due momenti così diversi, che, ad invertirli, ci si può vedere il primo principio e la conclusione finale dello spirito umano. Orbene: questa anima così complessa, così ricca, così largamente umana, noi dobbiamo intenderla sempre nella sua realtà storica, in tutta la sua condizionalità: quindi con tutte le sue idee, anche le false, poiché in lui non erano false, e gli facevano vedere il mondo a un certo modo. Si sa, anche il pessimismo è una maniera falsa di guardare la vita; ma chi guarda questa vita pessimisticamente può cavarne materia di poesia divina come quella del Leopardi. Così il misticismo di Dante, tutta la sua filosofia, la stessa estetica, false in sé (quali si dimostrano nella storia del pensiero scientifico) hanno una grande verità nello spirito di Dante, che, come non avrebbe scritto la *Divina Commedia* che ha scritta senza la conoscenza e l' interessamento per i personaggi storici, accidentali, raffigurati nel poema, non l'avrebbe scritta neppure senza quel nutrimento intellettuale di dottrine scolastiche, in cui egli cercò, a quanto ci dice, la ragion della vita dopo la morte di Beatrice. Questo nutrimento è succo e sangue dello spirito del poeta, anche quando canta di Farinata o dell'Argenti.

Con ciò non è detto che le sue teorie non abbian guastato mai la sua arte e sforacchiato qua e là la sua camicia, per usare l'ardita immagine del nostro Vossler. Ma qui si vuol combattere il principio — che forse né anche il Vossler vorrà rigidamente affermare — per cui tutto l'elemento intellettuale e allegorico sarebbe una interruzione dell'attività artistica; e si vuol dire che normalmente cotesto elemento non interrompe l'arte perché, in quanto puramente intellettuale e allegorico, quale noi ci sforziamo di fissarlo analiticamente per ricostruirne

poi per sintesi la personalità poetica determinata del poeta, è appunto un antecedente astratto dell'arte, che nel fatto lo ha risoluto (normalmente, ripeto) in sé stessa, assorbendolo nell'unità intuitiva del suo mondo spirituale fantastico.

Nell'opera d'arte non è detto che non ci debbano essere elementi intellettuali. Infatti non c'è opera artistica, né ce ne potrà mai essere, che ne sia scevra. Soltanto che l'elemento intellettuale non deve valervi come tale, per la sua verità obbiettiva, logica, ma invece come aspirazione lirica dell'artista. La questione dunque è: penetra Dante della sua lirica i concetti teologici e filosofici, che vuol propugnare da poeta-filosofo nell'alta Commedia, in modo da fare di quegli stessi concetti la sua anima? E a me pare che, in generale, debba rispondersi di sì.

Quanto all'elemento allegorico, forse i suoi diritti di buona cittadinanza nel campo dell'arte non sono egualmente evidenti; ma non per ciò mi sembrano meno incontestabili. L'allegoria è un errore estetico (innocuo, in verità), quando è qualche cosa di sovrapposto all'arte, di cui l'artista, in funzione di critico, crede di elevare o creare il valore, attribuendole un significato intellettuale, realmente estraneo al suo processo artistico. Allora la allegoria è interruzione dell'arte, perché sovrapposizione dell'elemento intellettuale alla creazione fantastica: è la critica (falsa) che interviene nell'arte (senza guastarla, per altro, se essa è già arte vera). Ma questa allegoria, errore di estetica, non è un antecedente, ma un susseguente dell'arte: è riflessione sull'arte (la quale, si badi, è sempre erronea, perché fuor di posto, in quanto s'intrude nell'arte, anche se per sé vera), non elemento dell'anima dell'artista, e però dell'arte. Ora è tale, in genere, l'allegoria di Dante? La sua Beatrice, il suo Virgilio, il suo carro trionfale tirato dal Grifone sono

stati mai nella sua fantasia (dico nella sua fantasia creatrice della *Commedia*) nella loro immediata e cruda realtà, privi della loro significazione simbolica, che è appunto l'alimento della liricità del Poeta? Lesse mai Dante lo suo maestro con quella stessa pura commozione estetica, come lo lesse più tardi un Monti, un Carducci, e senza un vago sentimento mistico della verità ascosa sotto il velame di quei versi, senza la riverenza profonda pel savio gentile, il quale aveva incarnato quell'alto ideale di poesia, che l'educazione filosofico-estetica di Dante faceva brillare innanzi alla sua mente, come apparisce dal *Convivio*: poesia di verità? [1]. Come fare quindi a staccare nella figura dantesca di Virgilio il significato letterale dall'allegorico? Come intendere quindi questa figura senza vederci dentro l'allegoria che il Poeta credette adombrarvi?

L'arte, ha detto benissimo il Croce, è linguaggio. Appunto, l'allegoria in Dante è il linguaggio della sua anima, tanto diversa dalla nostra pel progresso fatto dalla filosofia nei cinque secoli che ci dividono da lui: diversa, come il suo vocabolario già nelle parole grammaticali è molto diverso dal nostro. E come la parola grammaticale noi dobbiamo intenderla, filologicamente, secondo l'uso dantesco, per quello cioè che Dante ci metteva, vi determinava dell'anima sua; così la sua allegoria, tutto il suo simbolo va inteso e quindi valutato, filologicamente, come espressione dello stesso spirito del poeta: e Virgilio, p. e., non come l'astratta ragione, ma come la reale intuizione di Dante, l'*altissimo canto* della mente umana, quale egli l'udì sonar nell' *Eneide*, leggen-

---

[1] Mi permetto di rinviare all'analisi che di questo concetto dantesco dell'unità di poesia e di filosofia, quale si comincia a vagheggiare nel *Convivio*, feci nella mia *Storia della filosofia in Italia* [*Storia dei generi letterari italiani: La filosofia*, Milano, Vallardi, s. a.] lib. I, cap. IV [sopra riprodotto come primo saggio della presente raccolta].

dola e rileggendola con l'anima piena dell' immagine del Virgilio medievale e suo. Onde io direi, che il Comparetti compie, per questa parte, il De Sanctis, adempiendo un'esigenza della stessa critica di questo, bene espressa dal Vossler, quando vuole che la critica guardi al modo in cui l'attività singolarissima dello spirito poetico oggettivi in intuizioni vive il contenuto suo. Tutta l'arte è simbolo, buona e legittima allegoria, se la forma si guarda in sé, senza vederne la vita nello spirito artistico: la parola, come la considera la grammatica, può parere e pare talvolta un elemento appiccicato all' intuizione poetica: la quale è personale laddove la parola del grammatico è un universale. Ma come la parola è poi la stessa intuizione reale, nella sua determinatezza storica, così l'allegoria (l'allegoria costituzionale, come quella di Dante) è identicamente una cosa sola con la reale intuizione dell'artista; e non fa due con questa, se non quando noi, messici fuori del terreno storico, e volendo intendere così Dante immediatamente, quasi anima affine alla nostra assai meno pronta ad allegorizzare, stacchiamo il simbolo dal simboleggiato, e ci facciamo un Dante tutto nostro, con uno spirito rispetto al quale una parte del suo Poema è vera, poetica, un'altra parte, falsa, allegorica. L'errore dei Pascoli e dei D'Ovidio non è di preoccuparsi della interpretazione allegorica; ma di non preoccuparsi dell' interpretazione estetica di Dante: nello staccare appunto, come per una tendenza opposta faceva il De Sanctis, l'allegoria dalla poesia, dalla personalità propria di Dante, riaffermando, inconsapevolmente, una duplicità che è la morte del Poema. Se non che il De Sanctis correva alla vita (e talvolta a una vita sua, se io non sbaglio, non pienamente dantesca); e costoro, pedantescamente, corrono alla morte: morte loro, s' intende, più che di Dante; poiché non riescono a crearsi per loro che un povero Dante morto: un Dante intellettuale, fredda-

mente astratteggiante, che non è nel suo Poema, e non è nella storia. Ma l'orrore istintivo di questo cadavere che altri ci vuol dare invece dell'energica vita potente del Poeta, non deve farci correre all'estremo di trascurare lo studio, a cui appunto l'estetica dantesca c' invita e ci aiuta, del linguaggio proprio di lui, che dopo le prime prove mal riuscite e però lasciate a mezzo del *Convivio* [1], volle essere e fu, in generale, felicemente allegorico, ossia risolse l'allegoria nella unità dell' immagine artistica. Il vocabolario dantesco non è tutto Dante, anzi non è affatto Dante; ma senza questo vocabolario a Dante non si giunge. Questa è la giusta esigenza storica della stessa estetica desanctisiana.

Ora il Vossler, con la finissima analisi degli elementi religiosi e filosofici della *Commedia*, ha fatto un gran cammino verso l'anima di questa costruzione apparentemente così macchinosa. Vedremo nella seconda parte della sua opera qual residuo morto gli resterà avanti, dopo indagato tutto il vivo del Poema. E allora se ne potrà tornare a discutere più in concreto.

1908

---

[1] Nel *Convivio* la dualità di allegoria e poesia c' è; e si riflette nella forma letteraria del commento aggiunto alle canzoni. Ma io non dubito che Dante non finì quest' opera appunto perché egli sentiva che la poesia deve essere allegorica, assorbendo l'elemento intellettuale.

II.

Opera di polso, quella del Vossler [1], costrutta con gran vigore storico e critico. Scritta con l' intendimento di far convergere sulla *Commedia* la luce di tutte le ricerche storiche intorno alle fonti del pensiero di Dante e alla sua biografia, compiute negli ultimi decenni, insieme con quella dei canoni d' interpretazione storica ed estetica derivati dai recenti studi filosofici. L'Autore, perciò, valente nell'uno e nell'altro campo, ha concepito in primo luogo il disegno vasto e ardito di preparare la spiegazione del Poema con una ricostruzione dello spirito del Poeta, la quale non ne raccogliesse immediatamente i singoli elementi, come d'ordinario s' è fatto, nello stesso mondo dantesco; ossia negli immediati precedenti artistici, e nelle condizioni storiche di politica, di religione, di cultura del tempo; bensì ne dimostrasse la genesi attraverso tutta la civiltà anteriore, sicché la personalità morale del Poeta, che è nel presupposto dell'opera sua, si rilevasse a grado a grado dallo sfondo di tutta la storia; e per questa stessa ricerca risultasse, direttamente, senza i commenti dello storico, la posi-

---

[1] [*Die göttliche Komödie*, vol. I, di cui si dà qui un'altra recensione apparsa originariamente nel « Giorn. stor. d. letter. ital », 1909, nella quale si toccano altri punti del complesso lavoro vossleriano, non considerati nella precedente recensione uscita nella « Critica » 1908 e riprodotta nella I parte di questo capitolo].

zione e l'importanza storica della *Commedia* nel corso della civiltà da cui sorse.

Disegno vasto, perché chiama a raccolta intorno a Dante tutti gli studi sullo sviluppo delle credenze religiose, delle dottrine filosofiche, delle idee morali, dei concetti politici propri della civiltà, a cui Dante appartiene: ardito, perché in tutta questa ricerca, per campo così esteso nel tempo e nello spazio, l'occhio dell'indagatore deve mirare sempre a Dante, non divagare, né dilungarsi, e mantener sempre fermo quell'interesse della ricerca, che dev'essere insieme la sua legge. Giacché una ricerca siffatta, se deve preparare all'intelligenza del Poema, presuppone tuttavia una chiara intelligenza anteriore del Poema stesso, la quale dev'essere nell'animo del ricercatore come il problema nettamente posto e vivamente sentito, a cui egli andrà cercando con la sua indagine la soluzione adeguata.

E qui è il gran rischio, ed eventualmente il gran pregio della ricerca stessa. La quale non potrà trovare se non quello che cercherà; e se questo che cerca è insufficiente ad esprimere la realtà storica che pur mira a spiegare, la storia, con la luce delle testimonianze, con la razionalità del suo svolgimento, non potrà servire se non a dar sembianza più probabile di verità a una interpretazione insufficiente, o ad un falso concetto di ciò di cui si espone la genesi. Laddove in quella ricerca più modesta della formazione dello spirito del Poeta, che è tutta ristretta a indagarne la biografia, ossia i casi privati, e quelli pubblici di cui fu parte, attiva o passiva, e che in ogni modo ebbero interesse per lui; e gli studi fatti, ossia i libri che certamente o probabilmente lesse, e le idee che meditò, e i sentimenti che ebbe, tra i suoi coetanei, in quel dato ambiente ben circoscritto in cui si sa che visse; in quella ricerca, in cui la personalità dello scrittore ci è più da presso, e come presente in ogni atto e

nella stessa opera sua (che non può trascurarsi mai tra i documenti biografici), la figura dello scrittore vien quasi imposta, per così dire, comecché appena sgrossata, dalla stessa materia storica, che si ha tra mano. Lo storico pare non abbia bisogno di fissare anticipatamente i lineamenti dell'uomo, che la sua ricerca ci deve far intendere; e fa come chi ha pratica diretta e quotidiana con una persona, e crede bene di averne esatta conoscenza, senza indagarne gli antenati, e la prima educazione, e tutta insomma la genesi di quel che ha dinanzi. Ma se maggiore è il pericolo di sbagliare, maggiore è il pregio dell'opera che riesca in quel caso a cogliere il vero. Poiché questo è veramente il metodo atto a farci scoprire la verità storica.

Quella storia, in verità, tutta a posteriori, che aspetta dai documenti concernenti un dato soggetto, l'idea che deve aversi di questo, è una storia appena iniziale, la quale ci fa soltanto intravvedere la realtà; e ce la fa intravvedere se noi siamo sempre vigili, innanzi alle attestazioni e ai suggerimenti dei dati storici, pronti a integrarne col nostro cervello, con la fantasia animatrice e con l' intelletto ragionante, i risultati frammentari. Con che non si ottiene infine se non un primo abbozzo di realtà storica, la cui elaborazione e, stavo per dire, autenticazione ha bisogno della riprova storica, ossia della dimostrazione che consiste appunto nel ritrovare e nell'additare nel complesso generale della storia quella tale genesi che qui il Vossler s' è proposto di ricostruire per la *Divina Commedia*. La sua dunque è una storia di grande stile, deterministica e finalistica insieme: una storia scientificamente compiuta, che muove da un saldo concetto dello spirito dantesco, tratto dallo studio delle opere e dalla notizia abbastanza ampia degli studi migliori intorno ad esso cercato nella sua vita, nella sua parola, nelle sue attinenze letterarie con gli scrittori antichi e

medievali, classici e cristiani: e con questo concetto sempre presente, rintraccia attraverso gli svolgimenti della civiltà anteriore tutti gli elementi che vi confluirono; dal punto, a cui l'indagine storica può spingersi, fino alla forma che presero nella personalità definitiva del Poeta. Sicché, quando nel secondo volume ci farà assistere alla rappresentazione che del suo mondo il Poeta dà nella *Commedia*, egli non avrà più da studiare se non appunto questa rappresentazione, cioè la vita poetica che nel poema investe la personalità del Poeta, in tutta la sua ricchezza spirituale, già nota.

Disegno, dunque, assai vasto; che, a colorirlo in tutte le sue parti e con tutta l'abbondanza possibile di particolari, richiederebbe un' intera biblioteca. Basti dire che, per spiegare la genesi religiosa della *Divina Commedia*, il Vossler comincia dal presentarci la fede nell' al di là prima di Cristo, rifacendosi dagli Egiziani, dai Babilonesi, dagli Assiri e dai Fenici, per venire attraverso tutta l'antichità fino al periodo dei Diadochi; e poi da Gesù e Paolo, per la formazione del domma, giunge ai grandi spiriti religiosi del Medio Evo; onde, prima di venire alla religiosità di Dante, indaga e caratterizza quella di S. Agostino, dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, di Gregorio Magno, di S. Bernardo, di S. Francesco. Ma procede cauto, con gran discrezione, contentandosi, dove non occorrano chiarimenti speciali, di brevi cenni, e rimandando, del resto, alle monografie e alle trattazioni speciali. Sono come raggi di luce che egli viene sapientemente raccogliendo, mentre procede sempre spedito alla sua meta: e se par che si fermi qua e là, in realtà sono brevi soste, in cui cerca e scorge le scorciatoie che lo conducano più rapidamente alla meta. Ciò accade dove s' incontri, lungo il cammino, in grandi figure, con cui Dante ha o si suol ritenere che abbia relazioni dirette: e allora interrompe lo svolgimento della sua

storia per chiarire queste relazioni; in modo che via via balzino innanzi agli occhi del lettore vari atteggiamenti ed aspetti del pensiero di Dante, intanto che si vien realizzando il mondo, in cui esso vivrà nell'unità del suo organismo.

Così tra S. Paolo e la formazione del domma il Vossler studierà le attinenze immediate di Dante con Paolo; e da Aristotele non passerà a dire dell'etica stoica, senza dimostrare quanto e quale costrutto Dante traesse dallo studio dell'etica Nicomachea. Altrettanto farà per gli Stoici, per Cicerone e Seneca e Boezio, per S. Agostino, ecc. Con questo metodo, è riuscito a stringere insieme in un discreto volume tutto ciò che di più significativo era nell'ampia materia della sua indagine.

Nell' introduzione al suo lavoro, scrivendo specialmente per i tedeschi, il Vossler non ha creduto di poter meglio additare il carattere e il significato del Poema preso a studiare che rifacendo il paragone di prammatica presso i critici suoi connazionali tra la *Divina Commedia* e il *Faust*. Paragone pericolosissimo, anzi, a rigore, impossibile, dal quale è difficile non esser tratti in errore; poiché l' istituire il paragone presuppone sempre speciali attinenze oltre quelle provenienti dall'appartenere l'una e l'altra opera alla stessa civiltà (quantunque separate tra loro da grande intervallo) anzi, in generale, allo stesso spirito umano. Giacché ogni paragone di questo genere dovrebbe menare sempre al risultato che l'opera *a* e l'opera *b* in quanto arte sono identiche; ma in quanto sono *a* e *b*, *a* è *a* e *b* è *b*: o paragone inutile, o paragone impossibile. E né anche il Vossler, con tutta la sua discrezione e la sua finezza di discernimento, ha potuto cansare i pericoli del paragone; come credo aver mostrato in altra recensione [1], alla quale mi riferisco per questo

[1] V. *La Critica*, VI, pp. 52-71 [recensione riprodotta sopra come I parte di questo cap.] e pp. 157-160 [due lettere rispettivamente del Vossler e del Gentile, riprodotte oltre come IV parte di questo cap.].

come per qualche altro punto d'indole metodica, in cui non saprei consentire con l'Autore e di cui non converrebbe tornare a discorrere prima che sia pubblicato il secondo volume, al quale questo primo, nelle due parti di cui consta, serve di preparazione, e nel quale bisognerà cercare la conchiusione di tutti questi studi del Vossler come la dimostrazione in atto del loro valore.

Per quel che se ne può giudicare fin d'ora e fatte le accennate riserve intorno ai criteri, per cui l'Autore ha creduto di poter nettamente separare nella prima parte la genesi della fede dalla genesi della filosofia dantesca (a differenza di quel che giustamente ha fatto, nella parte seconda, della genesi etica e della genesi politica della *Commedia*), crediamo di poter dire che l'opera del Vossler è perfettamente riuscita, e la meglio adatta a rischiarare in ogni parte, almeno nei concetti fondamentali, il contenuto della *Commedia*. Tutto il succo degli studi più seri, ai quali esso ha dato luogo, vi è tesoreggiato, e accresciuto di penetranti e lucide analisi di tutti gli elementi da quegli studi risultati come propri del mondo dantesco, storicamente e filosoficamente studiati.

Io qui mi restringerò a una serie di osservazioni spicciole, per richiamare l'attenzione sui punti che mi paiono d'una speciale novità, o su pochi altri che possono forse aver bisogno di esser riveduti.

Il volume consta di tre capitoli; ciascuno dei quali comincia con la dichiarazione di alcuni concetti filosofici fondamentali, ai quali l'Autore intende attenersi. Così la «storia della genesi religiosa» della *Commedia* si apre con alcune osservazioni sulla natura e sul valore del simbolo nella religione. La «storia della genesi filosofica» con una nuova discettazione circa il rapporto che corre tra il simbolo proprio della religione e la filosofia. E la «storia della genesi etico-politica» egualmente si rifà da una serie di considerazioni sulla relazione del punto di

vista etico col politico. E in tutti e tre i luoghi si tocca con vera profondità sistematica concetti realmente essenziali per le rispettive ricerche storiche istituite nei tre capitoli. Ma appunto perché, da parte mia ho ragione di compiacermi di questa cura posta dall'Autore nel rendersi conto con metodo rigoroso e con schietta riflessione filosofica dei concetti adoperati nella sua indagine storica — ciò che risponde a un'esigenza finora assai poco, o assai male, soddisfatta — stimerei preferibile che questa specie di preliminari teorici, i quali appartengono alla preparazione personale dello scrittore, non fossero introdotti quasi in sede propria, nei lavori storici, che li devono presupporre ed esserne informati, ma non esibirli. Infatti l'unica forza che in questi lavori tali preliminari possono ricevere, è quella che deriva loro dalla applicazione, cioè dalla intelligibilità che mostreranno in fatto di conferire alla materia stessa della storia. Fare, e non dire: questa dovrebbe esser la divisa dello storico scaltrito nello studio filosofico dei concetti di cui si serve. E allo stesso filosofo i criteri filosofici dello storico devono risultare dalla costruzione storica.

Per ciò che riguarda la religione, come altrove [1] additai gl' inconvenienti che derivano dalla separazione di essa dalla metafisica (o filosofia), non posso tacere che inconvenienti non dissimili nascono dal separare l'etica dalla religione. Come staccare nella dottrina di Gesù la fede oltremondana dalla sua etica, studiata dal Vossler a parte ? Lo stesso Autore s' indugia nel primo caso a mostrare che, contro quel che accade in Kant, in cui la coscienza morale postula e rafforza la fede nell'al di là, in Gesù la fede nell'al di là vale a fondare la moralità. « Soltanto per l'acuta accentuazione della vita trascen-

---

[1] *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1909, pp. 197-218.

dente, soltanto per la viva convinzione dell' immediata imminenza del regno di Dio e del giudizio universale si perviene all'alta tensione della sua etica. Questo spettacolo si ripete nel Medio Evo cristiano. La rinascita morale è sempre connessa al risorgere delle idee escatologiche. I più grandi riformatori sono stati profeti dell'altro mondo, annunziatori della fine del presente e predicatori di penitenza ».

Giustissimo. Ma, dunque, fede escatologica e coscienza etica non sono due momenti inseparabili della stessa vita spirituale? E si può definire quel che deriva dalla fede religiosa cristiana nella *Divina Commedia* lasciando in disparte il contenuto morale? Queste distinzioni, per la loro artificiosità, obbligano nel fatto l'Autore a riprendere più d'una volta gli argomenti stessi, per esaminarli ora da un lato ora dall'altro, rendendo per tal modo alquanto malagevole quella visione dell' insieme e della unità, che competerebbe altrimenti, di per sé, a ciascuno di essi.

Importante per la sua precisione mi pare il raffronto che nella prima e nella seconda parte il Vossler fa delle dottrine teologiche e morali di Dante con quelle di San Paolo: dimostrando nel primo caso la coincidenza della dottrina esposta da Beatrice nel settimo del *Paradiso*, della redenzione e della resurrezione della carne, con quella di San Paolo: lo stesso misto, dice il Vossler, di sentimento del diritto e di sentimento d'amore, di sottigliezza e di amore. Ma la stessa dottrina si ritrova poi nel *Cur Deus homo* di Anselmo, e nella stessa *Somma teologica* di San Tommaso. A chi attinge Dante? Ecco un avvertimento notevolissimo del Vossler, e che può dimostrare l'accortezza, con cui egli procede ordinariamente in tale materia: « Tra gli scritti dell'Apostolo e i versi del nostro Poeta corrono più di 1200 anni. Eppure i pensieri del primo teologo cristiano, che è Paolo, contengono

di sicuro quasi tutti i germi del sistema posteriore. Se non che, quello che in Paolo si presenta solo occasionalmente come opinione personale e in forma di ammonimento, di giustificazione, di lettera missiva, in Dante apparisce come l'esposizione ordinata di un sistema dottrinale cattolico. Ancora mancavano i dommi cattolici fondamentali: la dottrina della Triunità, la determinazione precisa della formola atanasiana del Dio-uomo, l'accomodamento semipelagiano tra predestinazione e libertà del volere: ma c' è già da per tutto nello spirito di Paolo quel miscuglio di concetto e di fantasia, che costituisce l'essenza della teologia cattolica. Quello che fu specialmente paoliniano, a poco per volta divenne la Chiesa universale. Non da Paolo, ma dalla Chiesa Dante ha preso la sua fede intorno alla redenzione: non da Paolo, che fu quell'uomo religioso, non da Paolo in quanto personalità ecclesiastica. Appunto perciò, giacché tra Dante e Paolo sta tutta la Chiesa cattolica, differente si può determinare l' influsso diretto dell'Apostolo sul Poeta, o in generale trovarne uno siffatto » (p. 59). Questione non affacciatasi neppure una volta, nota lo stesso Vossler, al D' Ovidio nel suo saggio su *Dante e S. Paolo*: ma dalla quale non è dato prescindere senza rischio di ricostruire una genesi del tutto immaginaria della *Commedia*. E il Vossler infatti ha interamente ragione, e mette la mano sopra uno dei punti fondamentali per l' intelligenza della posizione storica dell'Alighieri.

La stessa avvertenza, come per San Paolo, va ripetuta per tutti gli altri maestri di religione e teologi; e vale come già per Gesù stesso. Tutti furono trasmessi al Poeta attraverso la Chiesa, e si presentano quindi nella *Commedia* nel loro aspetto ufficiale e rappresentativo. « Può darsi che con l'uno e con l'altro de' mallevadori della sua fede sia entrato in relazioni di maggiore dimestichezza; ma nelle cose principali egli si assicura di contro a loro

tutti un'altezza oggettiva e indipendente, in quanto si colloca nel punto di vista cattolico della Chiesa » (p. 60). Alla Chiesa appunto bisogna pensare, come aveva già notato il Farinelli; alla Chiesa, a cui si appoggiava lo spirito di Dante, per trovare un senso nel detto del Goethe (e per quel tanto, beninteso, che esso ha di vero): che « Dante ci apparisce grande, ma egli aveva una civiltà di secoli dietro di sé ». E la cura posta dal Vossler nel tracciare le linee principali della formazione del contenuto dommatico e morale del cattolicismo, è grande, sorretta da una piena e sicura intelligenza storica.

Combatte anche lui, col Moore e col Kraus, l'illusione, in cui solo la partigianeria e l'intelligenza possono ancora far incorrere, che Dante non sia stato un ortodosso cattolico. Nel *Paradiso* (V, 76-9) è la professione precisa della sua schietta fede cattolica. La *Monarchia*, fatta bruciare pubblicamente nel 1329, era un libro di diritto pubblico, non di religione; la misura presa contro di esso fu politica, non dommatica. È vero che egli ha una straordinaria fa mliarità e una predilezione sorprendente per la Bibbia; ma ancora non si parlava di opposizione tra domma e Bibbia. È anche vero che nella *Monarchia* (III, 3) si sostiene che non la Bibbia dalla Chiesa, anzi la Chiesa riceva autorità dalla Bibbia; ma al tempo di Dante questo punto non aveva attirato ancora l'attenzione dell'ortodossismo. E fu il Concilio di Trento, sotto l'immediata impressione della Riforma, a rendersi conto dei pericoli di questa tesi, e si premunì contro di essa con i mezzi più radicali. Dante al suo tempo fu uno stretto cattolico; e chiedersi se sarebbe stato tale anche oggi, dopo che s'è messo in chiaro, secondo il Vossler, il contrasto tra il domma cattolico e la Scrittura, e, non meno chiaramente, quello tra la Bibbia e i fatti storici della religione, o se non

sarebbe piuttosto divenuto protestante o vecchio cattolico, è questione del tutto oziosa. Tanto, potrebbe anche pensarsi che non sarebbe stato né cattolico, né protestante, né *altkatholisch*!

Non altrettanto esatto mi pare quello che il Vossler afferma del modo in cui Dante avrebbe considerato la natura razionale o meno del domma. Dante, egli dice, distingue nella Chiesa la teoria dalla pratica: « Il domma per lui è teoria e certezza scientifica; la politica di fatto della Chiesa la rifiuta invece come deviazione arbitraria dal domma. In ciò il nostro giudizio moderno è fondamentalmente diverso. Per noi è proprio del concetto del domma, che non possa essere logicamente dimostrato. Esso è o illogico, e allora noi ci comportiamo criticamente e indipendentemente dalla fede; o per lo meno alogico, e allora ci risolviamo per la fede dommatica più cieca. La differenza di questi punti di vista, che qui noi dobbiamo solo constatare, non spiegare, si rannoda alla differenza tra la gnoseologia medievale e la moderna » (p. 78). Tutto questo non credo risponda pienamente alla verità storica. Dante, come, del resto, San Tommaso, non è mistico, ma non è neppure gnostico; e tanto meno può attribuirsi al Medio Evo in generale una teoria della conoscenza che faccia del domma, della verità religiosa, un prodotto di schietta ragione. Nella *Commedia* sono frequenti le dichiarazioni dell' indimostrabilità di taluni degli elementi essenziali della rivelazione [1], e tutta la costruzione simbolica del Paradiso da Beatrice a San Bernardo dimostra appunto in Dante la convinzione dell' impotenza della ragione, come facoltà naturale (Virgilio) e come facoltà teoretica, anche illuminata dalla Grazia (Beatrice), a sollevarsi fino alla cima della verità

[1] Cfr. lo stesso VOSSLER, p. 224.

religiosa. Che era anche la convinzione di San Tommaso. Proprio dell' indirizzo ortodosso a cui Dante appartenne fu di ritenere il domma in parte logico e in parte alogico. Era questa una tradizione patristica, che in Dante si ripercuote fedelmente.

E di questa tesi è conferma indiretta il bello e acuto studio che il Vossler fa del sentimento religioso di Dante, in relazione con la storia del sentimento religioso nel Medio Evo, specialmente in San Bernardo e San Francesco, e alla personalità di Dante, come carattere morale, come filosofo, come poeta. Dove consento per altro interamente con l'Autore nel rilevare la prevalenza, propria del carattere spirituale di Dante, dell' interesse intellettuale e teoretico su quello mistico.

Per ciò che riguarda la filosofia, il Vossler si contenta di un brevissimo cenno della filosofia antica e alessandrina: tanto che gli basti d' introduzione alla posizione storica di problemi propri della filosofia medievale. Ma, dato il disegno generale del libro, non sarebbe stata opportuna un'esposizione succinta delle caratteristiche principali del pensiero aristotelico, che fu fonte diretta di Dante, come si fa nello studio sulla genesi etico-politica ? Non sarebbe stata opportuna anche per rilevare la profonda trasformazione che essa subisce nella scolastica ?

In quanto alla teoria concettualista, applicata da Dante nelle sue ricerche sui concetti di nobiltà, Stato, Chiesa, moralità, arte, lingua, scienza e religione, non metterei senz'altro Abelardo con Avicenna, e non direi perciò che Dante vada all'uno e all'altro debitore del suo metodo critico generale (p. 157). Lo stesso Vossler soggiunge, che non possiamo credere che egli avesse coscienza del valore di Abelardo, che solo la ricerca più recente ha per la prima volta riconosciuto. «Sul dialettico francese tanto lodato e tanto biasimato, il Voltaire del Medio Evo, il

nostro Poeta ha serbato un assoluto silenzio. Se di proposito o no, chi lo sa? Ad ogni modo questi era tal uomo da lasciar irresoluta la giustizia poetica di un Dante tra Cielo e Inferno». Ma bastava, credo, l'autorità di San Bernardo ad abbassare Abelardo agli occhi di Dante. Se non che è difficile che questi abbia avuto conoscenza degli scritti di lui; che se l'uomo gli fosse stato familiare, la giustizia di Dante non sarebbe rimasta in forse sul posto da assegnargli; e nominato quasi certamente lo avrebbe nel poema. Ma in Abelardo c' è appena un appiglio alla teoria realistica del concettualismo, così come l'aveva formulata Avicenna, e sarà ripresa poi dai sistematori della scolastica, dai quali l'avrà imparata Dante, cioè Alberto Magno e l'Aquinate. Abelardo non fu certo un nominalista; ammise un fondamento all'universalizzazione dell' intelletto nella simiglianza degl' individui; ma di un universale *in re*, o *in multiplicitate*, in lui ancora non v' è traccia.

Diligente assai l'esposizione delle dottrine principali della scolastica tomistica e del modo in cui è messa a profitto da Dante (pp. 162-215). Né meno esattamente l'Autore rileva quanto della mistica francescana si appropria Dante nel *Paradiso*, notando bensì che questi si tiene ben lontano dalle conseguenze della mistica (individualismo, nominalismo, volontarismo e scetticismo); e che insomma l' influsso mistico sulla sua filosofia è secondario (p. 226).

Assai delicata e sottile è pure tutta l' indagine con cui si chiude la prima parte del libro intorno agli studi, alle tendenze, al carattere di Dante filosofo, alle sue dottrine linguistiche, e su quello che il Vossler dice il gran segreto dell'arte dantesca, l'accordo e quasi il cospirare della sua fantasia poetica e della sua ragione speculativa.

Più addentro nell'anima di Dante ci fa penetrare gradatamente la storia della genesi etico-politica nella seconda parte di questo volume; dove la ricerca mi sembra diventare anche più accurata. Determinato nettamente quanto degli ideali danteschi si venisse già preparando nell'età classica [1]; squadrata con esatto acume l' indole dell'etica cristiana, quale prima è in Gesù, profondamente diversa per la sua apoliticità da quale se la raffigurerà il nostro Poeta, e quale è svolta poi in Paolo nel suo duplice aspetto di etica della fede (o amore di Dio) ed etica dell'amore (del prossimo), la quale ultima ha in Dante il sopravvento; attraverso lo sviluppo del pensiero etico-politico nelle dottrine di Sant'Agostino, e del sistema dei peccati esposto da Gregorio Magno; e poi delle istituzioni monastiche, della filosofia trascendentale della storia, della moralizzazione allegorizzante della natura e della storia; infine del diritto canonico e delle idee dei pubblicisti si assiste al formarsi del pensiero morale e politico del Medio Evo classico, culminante in Gregorio VII e Pier Damiani. Dopo i quali comincia il periodo discensivo, che l'Autore studia come la dissoluzione del mondo medievale nel tempo di Dante. Pone bene in rilievo l' importanza caratteristica dei problemi morali al sorgere del cristianesimo. La speculazione pratica antica è tutta orientata verso l' interesse teoretico; e l'etica non si distingue ancora dalla politica. Nel periodo postaristotelico comincia la crisi: gli Stoici non solo spiccano nettamente la morale dal diritto,

---

[1] Anche il Vossler, col MOORE, *Studies*, I, 156, ammette che Dante abbia letto la traduzione calcidiana del *Timeo*. Ma io ritengo sufficientemente probanti le ragioni addotte in contrario da chi ritiene ignoto anche questo dialogo al Poeta. Vedi l'ultimo scritto in proposito di G. LOMBARDO-RADICE nella *Rass. crit. d. letter. italiana*, XI (1906), pp. 241-46, dove sono validamente confermati, contro le osservazioni del FRACCAROLI (*Timeo*, Torino, Bocca, 1906), gli argomenti in complesso assai importanti di L. M. CAPELLI, in *Giorn. Dantesco*, II, 1895, pp. 470 sgg.

lasciando tra l'una e l'altro uno spazio libero, al moralmente indifferente; ma hanno già nella filosofia pratica una forte preoccupazione religiosa e morale. Ma è col cristianesimo che si nega questo spazio del moralmente indifferente, e si assicura la preponderanza dell'etica religiosa e metafisica sull'empirica (in ispecie aristotelica), così nella vita pratica come nella teoria. Si può dire che l'etica prima del cristianesimo fosse intesa come scienza naturalistica o puramente descrittiva; e che insomma la vera etica, la quale non può essere concepita prescindendo da ogni considerazione critica (di valore) e quindi metafisica, sia nata propriamente con esso, che legò strettamente i fini e la natura dell'uomo alla sua origine e ai suoi destini oltremondani. Che era un progresso, in quanto superava la considerazione meramente empirica dell'attività pratica, propria dell'antichità classica. Cicerone aveva posto la gran questione dello scambievole rapporto tra il buono, il giusto e l'utile. Ma il cristianesimo ne rende possibile la soluzione, trattandola non più dal lato sociale e politico, bensì religioso e morale; ciò che induce appunto alla moralizzazione della storia e della stessa natura. Questo progressivo costituirsi del pensiero politico-morale del cattolicismo è disegnato dal Vossler a grandi linee, ma con mano maestra. Forse anche qui è alquanto esagerata la tendenza smoralizzatrice o naturalistica di Abelardo: ma è perfettamente conforme al vero il giudizio sull' interna contraddizione del semipelagianismo tomistico; che non direi per altro eclettismo: perché in Tommaso la contraddizione o la violenta conciliazione delle dottrine opposte non è intrinseca alla sua stessa filosofia, così nella morale, come nella metafisica, nella psicologia ecc., ma tra la sua filosofia e il contenuto delle sue credenze dommatiche. La sua tendenza, in realtà, è schiettamente aristotelica, cioè immanentistica. Ed è anche verissimo ciò che si osserva

(p. 457) non della consapevolezza, ma della indimostrabile istintiva sicurezza, con cui Dante ha sentito che con le distinzioni tomistiche non era risoluta la gran questione da lui stesso affrontata nel c. XX del *Paradiso*. Ma quel senso di insoddisfazione verso le argomentazioni razionali, con cui dovevasi cercare di salvare l'uno e l'altro termine del problema, l'azione naturale e la divina, io non direi che contraddistingua lo spirito di Dante da quello di San Tommaso: perchè ci sono casi, in metafisica, nei quali Tommaso s' induce a confessare l' impossibilità di raggiungere razionalmente la verità: p. e., pel domma della creazione.

Il netto distacco di Dante dal tomismo è nel pensiero politico. Pel quale il Vossler fa uno studio, al solito, succinto ma approfondito delle idee della *Monarchia*, in relazione con la pubblicistica contemporanea, traendo nuovo partito dagli studi dello Scholz e del Finke, e soffermandosi segnatamente sulle dottrine sostenute volta a volta da Egidio Romano, il quale, se abbandonò l' incertezza del maestro San Tommaso, tra la teoria della *cooperatio humana*, propria del potere imperiale e in genere temporale, e quella dell' immediata origine divina, propria del potere papale (posizione equivoca, di cui si dovevano più tardi prevalere nel sec. XVI Suarez e Mariana) non si attenne sempre alla stessa tesi.

Ma nel *De renuntiatione Papae*, dopo il rifiuto di Celestino, difese il partito di Bonifazio contro quegli avversari, che si appellavano alla dottrina tomistica della *plenitudo* e intrasmissibilità del potere pontificio: e lo difese distinguendo nel potere stesso una parte formale e una materiale, l'*ordo* del potere, e la *iurisdictio*: quello legge divina; questa, propria di tale o tal altra persona, soggetta alle determinazioni puramente umane.

In un altro libro, invece, *De ecclesiastica sive de summi Pontificis potestate*, scritto dopo la bolla *Unam Sanctam* di Bonifazio del novembre 1302, e, come è stato dimostrato dallo Scholz e dal Finke, sulle tracce, in parte, di essa, va molto più oltre: identificando la persona del papa col suo ufficio, anzi con la Chiesa, argomentando, nota il Vossler, da nominalista dove prima aveva argomentato da concettualista [1]. Nel *De regimine principum*, infine, scritto per l'educazione del principe ereditario di Francia, abbozzò, da aristotelico empirico, l'immagine del moderno stato territoriale dinastico. Una banderuola, insomma, in cui non è inverosimile che qualche volta s'incontrasse Dante. Il quale politicamente fu suo dichiarato avversario.

Quando il Vossler scriveva questa parte del suo libro, il p. Boffito non aveva ancora pubblicato il *De ecclesiastica potestate* [2]: ma dalla estesa esposizione che ne aveva fatta già lo Scholz (1903) egli ha potuto ricavare questa importante osservazione. Chi paragoni, egli dice, il *De eccl. pot.* di Egidio con la *Monarchia* « in più d'un luogo deve supporre che il trattato del Poeta sia stato scritto con speciale riguardo a quello del frate agostiniano e che miri alla confutazione di esso. Come il *De eccl. pot.*, anche la *Monarchia* si divide in tre parti; come lì nella prima parte si tratta dell'essenza e del fine del potere pontificio, così qui dell'essenza e del fine del potere imperiale. Nella seconda parte, alla dimostrazione di Egidio che tutte le cose temporali stanno *sub dominio et potestate ecclesiae*, corrisponde in Dante la dimostrazione che all'imperatore romano spetta la signoria mon-

---

[1] Sulla interpretazione fatta dallo Scholz della dottrina egidiana in questo trattato, vedi tuttavia le osservazioni del CIPOLLA, in *Riv. stor. italiana*, 1904, a. XXI, vol. III della 3ª Serie, pp. 422-23.

[2] *Un trattato inedito di E. Colonna*, con introd. di G. U. Oxilia, Firenze, Seeber, 1908.

dana su tutta la terra. Nella terza infine vediamo sì Egidio e sì Dante occupati nella confutazione dei singoli argomenti dell'avversario. Se si scende fino ai particolari, s' incontra in Egidio una lunga serie di tesi, alle quali si han poi nella *Monarchia* le antitesi immediate. Insomma su tutto il trattato del nostro Poeta, senza che vi sia mai richiamato per nome, si stende l'ombra di Egidio » (p. 462). Dunque, secondo il Vossler, non contro la bolla *Unam Sanctam* è diretto il libro dantesco, ma contro il trattato egidiano, che dipende da quella.

Il Vossler non crede che Dante possa aver conosciuto gli scritti dei pubblicisti francesi, che sostennero contro Bonifazio le ragioni di Filippo il Bello (i più importanti dei quali, più affini alla *Monarchia*, sono la *Quaestio in utramque partem*, la *Quaestio de potestate Papae* e il *De potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi): tutte le coincidenze e somiglianze tra quegli scritti e l'opera dantesca potendosi spiegare con la comunanza dell'avversario e lo scopo di confutare il trattato egidiano o la bolla di Bonifazio. È nella pubblicistica francese un senso della realtà e del diritto positivo, che sarebbe strano che Dante ne dovesse poi accogliere tanto poco, per non dir niente. Né anche, per altro, egli si sente di affermare con certezza che la *Monarchia* sia una vera e propria confutazione del *De eccl. pot.* « Per scrivere », egli dice, « un trattato speciale in contraddizione di un trattato altrui, come press'a poco fece Guido Vernani nella sua *Reprobatio* della *Monarchia* dantesca, il nostro Poeta non era abbastanza piccolo, maligno, meschino » (p. 463). E poi, senza dubbio, oltre lo scritto di Egidio, egli deve aver conosciuto e tenuto presente nella sua polemica qualche altro lavoro di pubblicisti italiani contemporanei; ciò che al Vossler pare assai verisimile pel trattato *De regimine christiano* di Jacopo da Viterbo, tomista (il cui trattato inedito è analizzato dallo Scholz e dal

Finke); e che a Dante fossero noti i trattati di Enrico da Cremona « oggi difficilmente potrebbe più mettersi in dubbio ». La deduzione metafisica che nella *Monarchia* si fa della duplicità dei poteri dell'unica legge divina, molto bene potrebbe esser diretta contro la dimostrazione filosofico-giuridica teologizzante fatta da Jacopo da Viterbo dell' unità del potere.

Non soltanto nella *Monarchia* Dante si sarebbe messo contro Egidio. Oltre il giudizio sulla legittimità del rifiuto di Celestino, oltre la dottrina dell'essenza della nobiltà, un altro punto divise i due scrittori: ossia il fatto della abolizione dei templari, illegalmente voluta da Filippo il Bello, e in cui Egidio fu strumento del volere del re: ma condannata da Dante, appunto come illegale: *sanza decreto* (*Purg.* XX, 92). E in tutti questi casi, osserva il Vossler, Dante s'è astenuto dal fare il nome del suo avversario [1]. « Manifestamente egli ha voluto combattere e colpire sempre solo l'opinione e il fine politico, ma non l'uomo, verso il quale, come frate austero e il più celebre scolaro di Tommaso, egli doveva sentir riverenza » (p. 465).

Pure, nonostante la sua risoluta opposizione all' indirizzo tomistico in politica, né anche in questa parte il Poeta, secondo il Vossler, è riuscito a superare la sua soggezione scientifica. Non era riuscito al domenicano Giovanni da Parigi, per quanto convinto avversario di ogni potere temporale del Papa, e mente di critico e di giurista: non vorremo aspettarci, dice il Vossler, che ci riuscisse un poeta e un sognatore politico. « Così Dante ha conservato senz'altro perfettamente le distinzioni tomistiche di diritto divino, naturale e umano, i concetti di felicità terrena et eterna come fini dello Stato temporale e dell'ecclesiastico, l' ideale monarchico, l' idea cattolica dell' impero universale, e soprattutto l' intero

---

[1] Lo cita una volta in *Conv.*, IV, 24, ma come un'autorità.

apparato della argomentazione teologica e deduttiva. Considerata dal punto di vista meramente logico, la sua *Monarchia* è uno scritto da un capo all'altro tomistico. Antitomistica e antiscolastica era bensì le tendenza e la fede politica, ma tomistici i concetti (*Begriffsbildung*), tomistica la disposizione, tomistico il metodo » (*ibid.*).

Così il Vossler si apre la via a studiare l'elemento umanistico e mistico dello spirito dantesco: ossia l' influsso esercitato su di esso dalle correnti antiscolastiche del tempo suo. Le quali si riflettono nella sua polemica politica antipapale, nella sua dottrina della teoria dell'amore spirituale [1], e nella teoria che egli si appropria dai mistici, e sfrutta nella sua costruzione fantastica del *Paradiso*, dei gradi dell'elevazione dell'anima a Dio. Donde il passaggio allo studio diretto della personalità del Poeta, come amante mistico, come peccatore nel periodo del suo traviamento morale, come patriota, e cittadino, e uomo politico, considerato nelle sue idee, nel suo sentimento, nella sua coscienza etica e nel suo temperamento.

Certamente questa attinenza tra l'elemento antitomistico della *Monarchia* e di tutto il pensiero dantesco e il movimento francescano ed ereticale, e in generale mistico, che fu sempre nel Medio Evo antiscolastico, è innegabile. E il Vossler la lumeggia sapientemente, giovandosi anche qui dei migliori studi che si hanno sul proposito, sollecito sempre di attenuare le esagerazioni altrui, come quelle del Kraus e del Huck intorno all'azione di Ubertino da Casale su Dante. Dove mi pare tuttavia che al Vossler siano sfuggiti gli studi italiani del Cosmo [2] e del Tocco [3].

---

[1] In questa parte il Vossler torna ad esporre e chiarire le idee già sostenute nell'opuscolo *Die philos. Grundlagen zum süssen neuen Stil*, Heidelberg, 1904.

[2] *Le mistiche nozze di S. Francesco con madonna Povertà*, nel *Giorn. dantesco*, VI, 50 sgg.

[3] *Polemiche dantesche* (Kraus e Grauert), nella *Riv. d' Italia* del luglio 1901, pp. 434 sgg.

Ma si può distinguere, come fa il Vossler, così nettamente tra la logica della *Monarchia* e la tendenza e la fede politica, ond' è animato in esso il pensiero dantesco? L' indipendenza dello Stato e la sua piena autarchia vi è così fortemente proclamata, così consapevolmente contrapposta al trascendentalismo politico della scolastica, e della dottrina cattolica in generale, che, a parer mio, bisogna riconoscere in questa parte un vero sdrucito nel tessuto speculativo del pensiero dell'Alighieri. La *Monarchia*, ho detto altrove, è il primo atto di ribellione alla trascendenza scolastica. C' è il metodo, e c' è l'apparato tomistico; ma la dottrina non è più quella: dentro la vecchia veste c' è una persona diversa. Lo Stato viene ad acquistare, come formazione naturale, un valore intrinseco che in Tommaso e in tutti i tomisti non ha e non può avere.

L'ultimo argomento toccato dal Vossler concerne la cronologia della *Commedia*: una, di certo, delle più grosse quistioni dantesche, nella quale il Vossler non pare che pretenda più che accennare la propria opinione, che è quella più comune convalidata dal Kraus e dallo Zingarelli. Secondo lui, il poema non può essere stato cominciato prima del 1313, dopo la morte di Enrico VII. « Questa congettura, che per me è personale certezza, è resa verosimile da una serie di ragioni esterne, ma con sicurezza decisiva e obbiettiva non può essere né dimostrata, né respinta » (p. 573). Le ragioni addotte sono che la costruzione della *Commedia* non ha soltanto presupposti etico-politici, ma anche religiosi e filosofici; onde bisogna ritenerla posteriore non solo alla *Vita Nuova*, ma anche al *Convivio* e al *De vulgari eloquentia* (1305-1308). Poi, nella *Commedia* s' incontrano allusioni a fatti, i più recenti dei quali cadono nel 1316 e perfino, probabil-

mente, nel 1319, e, ciò che ha un peso specialmente grave: già nel canto XIX dell' *Inferno* è un accenno profetico alla morte di Clemente V (aprile 1314). È nota la supposizione del Barbi, e di altri che oppugnano tale cronologia, che questa ed altre allusioni siano state aggiunte dal Poeta più tardi, dopo avere scritto l' *Inferno*. « *Kleinliches Philologengerede !* » esclama il Vossler. « Dante sarebbe stato capace di impiantare volentieri un inferno a posta per i papi Bonifazio e Clemente. Ma per prendere alle spalle una fredda vendetta di loro, e per mandar costoro, suoi mortali nemici politici, al diavolo per via di correzioni, aggiunte e note, presso a poco come un rattrappito professore ne dà ancora una di dietro addosso al suo collega, in un'appendice, per questo Dante non era.... abbastanza filologo ! ». Chi lo sa ? Io non sarei così sicuro ad affermarlo; se anche deve ammettersi per sicuro che i versi 79-84 (anzi veramente i soli vv. 79-81) del XIX dell' *Inferno* non abbiano potuto essere scritti se non dopo il 20 aprile del '14 [1]. Ma io domando: se l' *Inferno* nel 1314 era stato già scritto e non pubblicato, e al luogo dei vv. 79-81 di quel canto era espresso un pensiero non compatibile più col fatto quindi avvenuto della morte di Clemente V, o perché Dante, senza esser né professore né filologo, non doveva ritoccare quel particolare, che forse non era più opportuno né rispondente alla storia, senza per nulla accrescere la pena già potuta benissimo fulminare da Niccolò III contro il pontefice ancor vivo nei versi 82-84 ?

Io non riesco a vedere come la figura del Poeta magnanimo possa essere menomamente impicciolita da una

---

[1] Il Troya non lo credeva; e non lo crede né anche il PARODI, *La data della composizione e le teorie politiche dell' Inferno e del Purgatorio di Dante*, Perugia, 1905 (estr. dagli *St. romanzi*) p. 8; e *Bull. d. Soc. dant. ital.*, N. S., XV (1908), pp. 46-47.

siffatta supposizione. Con che non voglio dire che la cronologia del Poema sia altra da quella che sostiene il Vossler; la quale anzi pare anche a me la più probabile. Ma soltanto, che questa è una delle questioni dantesche, che si potrà continuare sempre a dibattere, senza pervenire a una soluzione che non sia, come altre parecchie, affatto problematica.

1909

III.

Il secondo volume, con cui si è compiuto quest'eccellente lavoro [1], è anch'esso diviso in due parti: la prima consacrata all'analisi degli elementi che concorsero all'educazione letteraria di Dante e alla posizione del problema estetico della *Commedia*; onde si esaurisce la ricerca del primo volume intorno alla genesi del Poema; la seconda all'analisi estetica di questo, ossia della soluzione che Dante diede al suo problema. Il primo studio, analogamente a ciò che il Vossler aveva fatto per le idee religiose, etiche e politiche, è una storia di tutti gli antecedenti letterari che hanno una reale attinenza con la *Divina Commedia*, o meglio con lo spirito di Dante prima che si accingesse alla composizione del poema, fino alle prime prove artistiche di Dante stesso anteriori al poema; anzi fino al poema considerato quale documento dell' influsso esercitato su Dante dallo studio degli antichi: di tutto ciò, insomma, che letterariamente è presupposto dalla *Divina Commedia*, ma che non è la *Divina Commedia*. Questa è, a mio avviso, la parte migliore dell'opera, benché non sia da aspettarsene rivelazioni inattese, trattando una materia intorno alla quale s' è tanto lavorato. Ma l'Autore si muove in questo vastissimo campo delle così dette fonti o dei precursori di Dante con agilità e

---

[1] Del Vossler, vol. II in due parti: *Die literarische Entwicklungsgeschichte* e *Erklärung des Gedichtes*, 1908 e 1910.

sicurezza; domina con un saldo concetto dell'originalità di Dante e della sua esatta posizione nella storia letteraria tutti i problemi, che trasceglie e ordina con grande accorgimento ed elegante dottrina, e risolve con piena cognizione degli studi più recenti e con delicato acume critico. Il piccolo volume raccoglie così in giusta prospettiva il larghissimo sfondo letterario del Poema dantesco, e libera l'analisi estetica successiva da ogni discussione estranea al vero mondo dell'arte. La libera, almeno nell' intenzione dell'Autore; il quale, al principio della seconda parte, dichiara di voler considerare l'opera d'arte soltanto come opera d'arte, e che la sua interpretazione della *Divina Commedia* sarà unicamente « analisi estetica o critica letteraria ». Ma che la liberi effettivamente, e che il Vossler riesca a chiudersi nella pura critica letteraria o analisi estetica in quest'ultima ed essenziale parte della sua opera, io mi permetto di dubitare guardando al tenore della sua interpretazione. La quale, se ha il grandissimo pregio di riprendere la tradizione del De Sanctis, ha anche il difetto di non purificare l' interpretazione del grande critico degli elementi che non erano coerenti allo spirito di essa, anzi di accentuarli maggiormente, mettendone più in luce l' incoerenza rispetto all' indirizzo critico fondamentale.

Il principio di questo indirizzo, come lo formulò il De Sanctis in uno dei suoi momenti teorici più felici, è che il contenuto come antecedente o dato del problema artistico è il contenuto astratto, o contenuto naturale dell'arte; e che esso « vive e si move nel cervello dell'artista » e diventa forma, la quale « è perciò il contenuto, esso medesimo, in quanto è arte » [1]. In altri termini, il solo reale contenuto di un'opera d'arte non è il contenuto,

[1] *Nuovi saggi critici*, Napoli, Morano, 1911, pp. 239-40.

ma la stessa forma in cui esso si scioglie e vive. E però, appena si entri a considerare un dato contenuto — il mondo che s'agitava nello spirito d'un poeta — come astratto contenuto, si è già fuori della realtà a cui si rivolge la critica, che è la realtà dell'arte. La storia del contenuto di un poema, qual' è quella indagata sistematicamente dal Vossler, può esser fatta, ma per essere dimenticata. Serve cioè solo ad affiatarci con lo spirito del poeta; dove, realizzato che sia, non c' è più l'attuale coscienza storica della propria genesi, ma solo quella data creazione vivente che è il poema. Quindi è che la interpretazione estetica, o la vera critica letteraria, presuppone la storia come propria condizione indispensabile, ma è la negazione della storia, che le è servita di scala a salire al piano che è suo. Di qui due corollari essenziali, che sono due canoni capitali della critica:

1) che non c' è propriamente una storia delle forme artistiche, e cioè dell'arte, ma solo dell'astratto contenuto dell'arte;

2) che non c' è un contenuto per sé estetico o inestetico.

E quando si applicano questi due canoni in tutto il loro rigore, allora soltanto si è recata in atto una critica estetica, libera e indipendente dalla indagine storica che essa presuppone. Allora soltanto si resta fedeli al concetto dell' indipendeza dell'arte. Ma questi due corollari del suo principio critico furono dal De Sanctis violati sempre, non solo nel suo generale concetto di storia letteraria, e in una tendenza costante e generale del suo giudizio critico, ma anche, e in particolare, nel concetto che egli ebbe di un certo valore (estetico) storico della *Commedia* e nella interpretazione estetica che ne svolse magnificamente nel settimo capitolo della sua *Storia*, a cui il Vossler s' è ispirato. La quale *Storia* è bensì una storia dello spirito italiano, quale si rispecchia nella nostra

letteratura, ossia del contenuto di questa; ma non così correttamente concepita ed eseguita da non confondere spesso quello che è svolgimento e progresso del contenuto della letteratura con un assurdo svolgimento e progresso della stessa letteratura. Tema che bisognerà una volta studiare e mettere in chiara luce; ma che non può essere questo il luogo di approfondire. Domina in tutta la critica del De Sanctis il concetto delle molteplici forme letterarie e artistiche diverse (laddove la forma non può essere che una); e questo errore gli rende possibile la costruzione di una storia letteraria in quanto storia dello svolgimento della forma. Tipico quello che egli disse del « progresso delle forme » a proposito del suo paragone tra il Manzoni e lo Zola [1], confondendo in questo caso, come ogni volta che gli accadde di vedere una vera e propria storia dell'arte, e quindi pregi e difetti in relazione a certe forme storiche di cultura, poetica e poesia, ossia contenuto e forma. Giacché è evidente che la poetica non appartiene alla forma di uno spirito poetico, sibbene all'antecedente di esso, che ne è il contenuto.

Il giudizio del De Sanctis sulla *Divina Commedia* guarda a quest'opera quale, contro le intenzioni del Poeta, si stacca dalla poesia allegorica medievale, facendo sentire « per la prima volta la vita nel mondo moderno »; specialmente nell' *Inferno*, dove Dante rappresenta in forme colossali e pur naturali tutte le passioni umane, popolando il regno dei morti di una moltitudine di anime vive, in mezzo alle quali torreggia Dante, il più vivo, il più appassionato tra tutti. « Queste grandi figure », dice il De Sanctis conchiudendo l'analisi dell' *Inferno*, « là sul loro piedestallo rigide ed epiche come statue, atten-

[1] *Scritti vari*, II, 80. [Cfr. G. GENTILE, *Framm. estet. letter.*, p. 68].

dono l'artista che le prenda per mano e le gitti nel tumulto della vita e le faccia esseri drammatici. E l'artista non fu un italiano; fu Shakespeare ». Dante, insomma, come energia poetica, animatrice della vita nel mondo dell'arte, rappresenta quasi un anello intermedio tra l'allegoria morta di un Brunetto Latini e il vivente dramma di Shakespeare: una vita, che trionfa della morte, ma solo fino a un certo punto; e s' illanguidisce via via nel Poema, dall' *Inferno* al *Paradiso*. « Gli è come un andare dall' individuo alla specie e dalle specie al genere. Più ci avanziamo, e più l' individuo si scarna e si generalizza. Questa è certo perfezione cristiana, è morale; ma non è perfezione artistica.... Innanzi alla porta del Purgatorio scompare il diavolo e muore la carne, e con la carne gran parte di poesia se ne va ». Nel *Paradiso* poi « siamo all'ultima dissoluzione della forma ». L' immaginazione diventa un semplice lume, un barlume, muore [1].

Orbene tutto questo giudizio è in contraddizione col principio della critica desanctisiana; e quando dalle astratte generalità passa all'analisi concreta della *Commedia* nel suo interno svolgimento, il grande critico vede benissimo che l'allegoria di Dante non è più allegoria; che la corpulenza, l' individualità dell' *Inferno*, se non è una corpulenza né un' individualità metaforica, non vien meno nel *Purgatorio* né nel *Paradiso*; e che la vita (o la carne che si dica) non se ne va col diavolo. Perché la vita non è soltanto il tumulto della passione, che vive nell' *Inferno*, ma è anche quella età in cui « le passioni si scoloriscono e l'esperienza e il disinganno tolgono le illusioni, e, scemata la parte attiva e personale, l'uomo si sente generalizzare, si sente più come genere che come individuo. Spettatore più che attore, la vita si manifesta in lui non come azione, ma come contemplazione artistica,

---

[1] *Storia*, ed. Croce, I, 201, 155, 203, 225-26, 212-13.

filosofica, religiosa »; che è l' ideale del *Purgatorio*. E anche l'ascetismo o misticismo del *Paradiso* « non è dottrina astratta, è una forma della vita umana » [1]. E insomma la differenza fra le tre cantiche, essendo differenza di contenuto, è estranea alla realtà estetica; e dalle varie determinazioni della materia cantata dal Poeta non se ne può trarre argomento di sorta per una determinazione e valutazione del suo canto. E com' è imparagonabile l' *Inferno* col *Paradiso*, così è imparagonabile *Francesca* con *Giulietta*; e nessun Shakespeare potrà mai fare scendere le figure dantesche dal piedistallo su cui le eresse la fantasia del Poeta, per gittarle nel tumulto della vita; poiché tutta la loro vita è lì appunto, su quel piedistallo, da cui non possono scendere se non per cascare nell'abisso del nulla.

Il Vossler, che più profondamente del De Sanctis ha potuto indagare la storia della poetica medievale, a cui si rannoda l'Alighieri, è anche più del De Sanctis preoccupato delle difficoltà che le teorie del genere apocalittico e allegorico creavano al problema estetico. E più del De Sanctis aguzza lo sguardo per iscorgere fino a che punto Dante riuscì a vincere cotali difficoltà, assegnando anche lui pertanto alla *Commedia* un posto determinato nello svolgimento storico delle forme artistiche, e graduando il valore delle singole parti del Poema in ragione della libertà maggiore o minore della fantasia del Poeta dalle sue preconcette e false teorie artistiche. « Come opera d'arte », egli dice fin da principio, « e soltanto come come opera d'arte la *Commedia* è originale; soltanto nella storia dello svolgimento dell'arte essa ha prodotto qualche cosa di nuovo: e cioè il superamento e la conciliazione degli stili imperfetti del Medio Evo, ossia dell'apocalit-

---

[1] *Storia*, I, 201, 222.

tica e dell'allegoria» (p. 914). Dov'è manifesto l'errore della concezione storica dell'arte, proveniente dalla confusione tra poesia e poetica.

Anche pel Vossler il problema estetico della *Commedia* si pone in questi termini: fin a che punto l'allegorismo e in generale i pregiudizi artistici permettono al Poeta di far vera poesia? Anche pel Vossler la poesia vera sta nella figura; e nel figurato, dove esso s'imponga, c'è soltanto la interruzione, l'assenza della poesia; la quale si ristaura appena si torna a stendere il velo sul mondo allegorico, e la fantasia si riassorbisce nella sua plastica figurazione. Il Poema comincia, e secondo il Vossler deve cominciare, con un dualismo che è un controsenso: perché la visione deve irrompere nell'al di là divino, presupponendo perciò un al di qua non divino. «Ma il non divino (*Aussergöttliche*), appunto perché tutto è divino, non è né pensabile né intuibile». Quindi il punto di partenza della *Commedia*, dice il Vossler, è il punto più debole del Poema; e «i primi versi, se ben si considera, sono i più brutti che Dante abbia mai scritti.... Nel mezzo del cammino di nostra vita, comincia il Poeta, mi ritrovai in una selva oscura, paurosa. Come fra il sonno, io mi ero sperduto smarrendo la via diritta. Ora il mezzo del cammin di nostra vita significa, come sappiamo dal *Convivio* (IV, 24), l'età di 35 anni. E la selva oscura, come si può ricavare dallo stesso luogo, gli erramenti della nostra natura, le deviazioni dal sentiero della virtù e della verità. Il viandante, dunque, se lo si prende alla parola, si muove su una doppia strada: sulla via naturale di un'età della vita e su quella etica di una condotta della vita. La contraddizione non è tolta né anche dal dire la prima strada c a m m i n o, e la seconda v i a. Perché il cammino della vita non sta in un qualsiasi rapporto intuibile con la via della personalità o del carattere. Il primo ha per meta la vecchiaia o la morte, la seconda i peccati o la virtù.

Egli è che Dante non ha avuto vivo innanzi e intuibile né la vita come un cammino, né i peccati come una selva, né la retta condotta della vita come una via. Egli ha pensato tutto ciò solo astrattamente e in questi versi ha espresso una arbitraria costruzione tra concettuale e fantastica, ma né un pensiero filosofico, né un' immagine poetica ». Così, in generale, tutte « le astratte determinazioni concettuali » saranno le parti più deboli della *Commedia*, perché spezzeranno il corso della fantasia. Tutto il meccanismo tecnico della scena, in cui Dante metterà il suo mondo, tutta la parte scientifica concettuale, ond'egli sorreggerà le creature della sua fantasia, saranno la parte morta del poema. Bisogna così, nel primo canto, attendere l'apparizione di Virgilio per avere in faccia le prime fresche aure della vita poetica. Allora « la selva allegorica, il colle della virtù, la piaggia diserta, le fiere del peccato, in breve, tutta quella scena cartacea [*papierne Szenerie*] sparisce e rivive ancora un istante nella amichevole conversazione dei poeti stretti dall'affinità loro spirituale. Dante che testé era ancora l'umanità astratta e aveva gridato il suo *Miserere di me !* al contatto del Cantore in persona dell' *Eneide* diviene a un tratto lui. E quegli che prima esce in un grido di giubilo e s'esprime da lui, è il poeta, l'alunno delle Muse. Egli dimentica la situazione costruita, dimentica il suo viaggio, e vede soltanto Virgilio:

Or se' tu quel Virgilio ? » [1]

In queste prime battute della critica vossleriana mi pare già si scorga nettamente il suo carattere astratto: donde tutto il suo pregio e il suo difetto. Poiché essa coglierà benissimo, come in questo caso del primo ap-

[1] *Op. cit.*, pp. 953-54.

parire di Virgilio, quegli elementi dell'arte dantesca che, erompendo dalla personalità immediata di Dante, pare si sottraggano alla generale visione allegorica e si stacchino dallo sfondo voluto e costruito intellettualmente dal Poeta. Ma lascerà cadere molta parte dell'opera, quasi semplice *papierne Szenerie*, facendo un taglio, che sarebbe legittimo se i presupposti di questa critica fossero esatti, e se, al postutto, il taglio riuscisse possibile. Giacché questo appunto è notevole: che, come già al De Sanctis, né anche al Vossler questo taglio netto tra le creature della fantasia dantesca viventi di vita propria, chiuse in sé e perfette, come individui, e creature che siano ombre di concetti, inintelligibili per sé stesse, e però allegoriche nel preciso senso della parola, riesce di farlo: come in generale non è possibile dire dove finisca la fede, la teologia, la scienza, il senso figurato, l'opera dell' intelletto, e dove cominci la vita, la passione, l' impeto vivo della personalità, il concreto della realtà: per la semplicissima ragione che tutto ciò nella fantasia di Dante è fuso in una sola vita; e anche qui la luce è gioia e vita in quanto rompe le tenebre, e la vita è vita in quanto trionfa della morte: e i due termini hanno la loro realtà nella loro inscindibile unità. Noi non possiamo staccare l' *Inferno* dalle altre due cantiche, né il centro passionale della personalità dantesca dal mondo della sua cultura scolastica che è pure la sua anima. E ogni vivisezione che noi facciamo della sua opera, annulla la vita del suo spirito, perché quivi tutto è unito e uno.

Il genere allegorico è una falsa categoria estetica; e sta bene: questo è un errore della poetica dantesca. Ma quando quest'uomo, formato a questa falsa poetica, raffigura il torbido rimescolio delle passioni dentro la cieca anima peccaminosa nell'oscurità di una selva selvaggia e la disperazione di quell'anima nella paura di chi si smarrisce in quella selva, egli non pensa più il falso

concetto dello stile allegorico, ma intuisce lo smarrimento e la disperazione dell'anima umana in una forma, che non è più, a rigore, stile allegorico, benché si dica tale. Perché l'allegoria è la dualità tra figura e figurato, come si esprimeva il De Sanctis; e questo dualismo non c'è, né ci può essere mai, se non per chi creda che una figura (un'espressione qual si sia) abbia un significato per sé, e creda p. e. che la parola « agnello » dica sempre lo stesso, così nella favola del lupo e dell'agnello come nella proposizione: Tizio è un agnello. La selva dantesca non è una selva, perché Dante non l'intuisce come selva; e il cammino della vita e la diritta via non si contraddicono perché « cammino » è tempo, e « via » è la vita dell'anima verso la luce (fuor dell'oscurità della selva); e non ci può essere contraddizione fantastica nel dire che a un certo punto del tempo uno si ritrovi in una tale situazione spirituale da non veder più che buio innanzi a sé. *Wenn man ihm beim Worte nimmt*, ha detto il Vossler. Ma questo *Wort* appunto non esiste, come il Vossler sa benissimo; perché ogni parola riceve in ogni caso il suo significato dal contesto [1].

Né Virgilio è soltanto il poeta, quando Dante esce nel suo grido tra di meraviglia, d'entusiasmo e di reverenza: « Or se' tu? ». Né Dante perciò torna Dante, innanzi a lui, per essere il semplice alunno delle Muse. Perché quando Dante attribuisce alle Muse e a Virgilio e a se stesso un ufficio altamente didattico e morale, non fa il pedante, ma dice da senno, e crede con tutta l'anima alla solenne missione della poesia.

Virgilio è veramente per lui il savio gentile, e questo è il suo maestro di bello stile, il suo autore; come Dante,

---

[1] Già, quand'anche la *diritta via* si dovesse intendere (e non è possibile per l'aggettivo *diritta*) come via materiale nello spazio, è appunto legge della rappresentazione sensibile che ogni fenomeno sia nell'intersezione delle due linee diverse del tempo e dello spazio.

crede sincerissimamente alla serietà del mondo della sua visione. E il De Sanctis con felice inconseguenza disse: « Supporre che esso fosse una figura, una forma trovata per adombrarvi i suoi concetti scientifici, è un anacronismo, è un correre sino a Goethe »[1]. Ogni figura dantesca spogliata di questo significato che Dante vedeva tralucere attraverso di essa, è dimezzata e tolta dal vero mondo in cui essa nacque e vive della vita ispiratale dal suo creatore. E però, in generale, non divido tutto il disdegno dell'acuto e geniale critico per quei filologi che egli continua a fulminare, assai più che il De Sanctis non facesse, degli strali della sua ironia, perché s'affaticano a scoprire il senso di certi simboli danteschi, pur convenendo anch' io che dove il simbolo non è chiaro ivi è un difetto incontestabile del Poeta. Ma, che cosa è chiaro e che cosa è oscuro ? Se chiaro fosse quello che facciamo tale e oscuro quello che non abbiamo chiarito ?

Il concetto del *Paradiso* è definito dal Vossler addirittura per un controsenso poetico. Perché ? Tema del *Paradiso* è il senso religioso e l' intuizione della divinità: e si svolge in guisa che il senso diventi sempre più profondo, l' intuizione sempre più immediata. « Qui i due stati, del senso e dell' intuizione, si compenetrano scambievolmente, finché confluiscono e s' immedesimano affatto nella totalità di Dio, sì che l'amore diviene tutto conoscenza, e la conoscenza tutta amore. La vita dell'anima scorre sempre più chiara e più dolce e giunge alla quiete. Il volere cessa di volere, in quanto rinunzia al temporaneo, respinge ogni particolare, accoglie in sé immediatamente, e però in forma di sentimento, l'universale e l'eterno, e diviene pura sensazione. Il pensiero cessa di pensare, liberandosi dalle mediazioni sensibili e

---

[1] *Storia*, I, 160; cfr. pp. 167, 175.

logiche, sorpassa i limiti tecnici della teoria della conoscenza, si eleva al di sopra di sé stesso, e nell'estasi si fa uno col suo oggetto ». Questo il tema. Ora, si chiede il Vossler (p. 1159): come può lo spirito umano concepire una simile trascendenza, deificazione di sé medesimo? Egli non può né escogitarla, né rappresentarla; né mettersela innanzi scientificamente, né artisticamente. Egli può soltanto sperarla, desiderarla, presentirla. Perciò l'oggetto del *Paradiso* non è argomento né di trattazione scientifica, né di poesia rappresentativa o narrativa. Non poteva attecchirvi né un dramma né un epos, ma solo un breve canto lirico di speranza, di desiderio, di presentimento, soltanto un inno di preghiera ». Intanto Dante ha cercato di darci un *Paradiso* in trentatré canti di stile epico, didattico e drammatico, dello stile stesso dell' *Inferno*. Egli dunque, secondo il Vossler, ha affrontato un' impresa « impossibile ed assurda », e la sua terza Cantica, non in qualche parte e qua e là, come le altre due, ma fondamentalmente (*grundsätzlich*) è « sbagliata e fallita ». « Tutto il *Paradiso* è scadente (*hinfällig*), in quanto è una continua violazione delle leggi naturali della poesia ». E il Vossler si sforza quindi di spiegare come un sì grande poeta abbia potuto commettere errore così mostruoso.

Il De Sanctis aveva detto: « Questo di là, intraveduto nelle estasi, ne' sogni, nelle visioni, nelle allegorie del Purgatorio, eccolo, qui nella sua sostanza, è il Paradiso. Il quale intraveduto nella vita ha una forma, e può essere arte; ma non si concepisce come, veduto nella sua purezza, come regno dello spirito, possa avere una rappresentazione. Il Paradiso può essere un canto lirico, che contenga, non la descrizione di cosa che è al di sopra della forma, ma la vaga aspirazione dell'anima ' a non so che divino ' »[1]. Ma il De Sanctis soggiungeva subito:

[1] *Storia*, I, 223.

« Per rendere artistico il Paradiso, Dante ha immaginato un paradiso umano, accessibile al senso e all' immaginazione. In paradiso non c' è canto, e non luce e non riso; ma, essendo Dante spettatore terreno del paradiso, lo vede sotto forme terrene:

> Per questo la Scrittura condiscende
> A vostra facultade, e piedi e mano
> Attribuisce a Dio, e altro intende.
>
> (*Par.* IV, 43-45)

« Così Dante ha potuto conciliare la teologia e l'arte ».

Anche il De Sanctis introduce nel concetto della forma estetica distinzioni arbitrarie quando, movendosi sulla via, che il Vossler consequenziariamente ha percorsa fino in fondo, parla dell'ultima dissoluzione della forma, che avverrebbe nella terza parte della *Commedia*: dicendo corpulenta e materiale la forma dell' *Inferno*, pittorica e fantastica quella del *Purgatorio*, immediata parvenza dello spirito, assoluta luce senza contenuto quella del *Paradiso*: determinazioni tolte tutte dalla varia materia delle tre cantiche e intruse nella forma, che non può essere mai se non la risoluzione assoluta d'ogni contenuto; e potute fissare come caratteri della forma mercé espressioni metaforiche. Ma il De Sanctis non insiste sul problema astratto, che non ha ragione di essere, né disconosce nella critica del *Paradiso* il valore estetico della forma che gli è propria. Il difetto della critica del Vossler è anche per questo verso l'astrattezza, giacché quel tema che egli assegna al *Paradiso*, inteso in genere come unione mistica dell'anima con Dio in cui lo spirito trascende, cioè annienta sé stesso, non è punto il tema di quel concreto *Paradiso* di cui si tratta: ossia del *Paradiso* quale si presenta nell'anima di Dante, nutrita di quelle idee astronomiche, metafisiche, teologiche, storiche e di quelle passioni e di quella virtù fantastica,

per cui l'unione dell'anima con Dio non è più un'astratta relazione immediata, ma una ricca, determinatissima ascensione su pei cieli popolati di spiriti, tra i quali e coi quali l'anima cattolica adora il suo Dio; e la divina *Sehnsucht*, la preghiera del suo canto, è destinata a raccogliersi nella santa orazione di Bernardo, voce della mistica rosa di tutti i beati.

Certo, poiché Dante porta l'uomo e la terra in cielo, il Vossler, venendo all'esame particolare delle singole parti, ha modo di scorgere ed analizzare sapientemente tante particolari bellezze, dove quel mondo che il De Sanctis diceva «intenzionale» del Poeta, sarebbe vinto dalla passionalità vivente nella sua poesia; ma, se io non m' inganno, manca la comprensione del tutto dell'arte dantesca. E un indizio estrinseco del carattere di questa critica parmi di scorgerlo nel suo svolgimento, che si risolve nell'esame particolare e successivo delle singole cantiche, e, in ognuna di esse, dei singoli canti, uno dopo l'altro. Procedimento che sarebbe legittimo soltanto se si provasse che nel poema manca l'unità dell' intuizione animatrice. Ciò che forse non sarà possibile provare, se staremo saldi a guardare tutto il mondo della *Commedia* con gli occhi di Dante.

Pure, ci sarà bisogno di dire che l'opera del Vossler, così com' è, rimarrà uno degli strumenti più potenti a introdurre nell' intelligenza dell'arte dantesca ? Le generalità qui discorse riguardano certi desiderii di perfezione in una critica, che è capace essa stessa di suscitarli perché procede sulla via maestra e si mette a contatto col vivo dell'arte.

1912

IV.

Carissimo Gentile,

Vi ringrazio della discussione che avete pubblicata nell'ultimo fascicolo della «Critica» a proposito del mio *Dante* [1]; vi ringrazio, perché mi avete dato occasione di chiarire meglio un pensiero fondamentale, su cui poggia l' impianto, per così dire, meccanico del mio libro.

Voi criticate questo impianto, perché esso presuppone la religione di Dante separata dalla sua filosofia, queste due separate dalla sua arte, e forse anche separate dalla sua morale. Con molta forza e con ottime ragioni voi insistete sulla perfetta unità dello spirito della *Commedia*.

Tutto, religione, filosofia, razionalismo e misticismo «son una sola cosa nel sacro poema», son poesia, sono lo «spirito di Dante», che è la sola realtà storica di cui possiamo ricostruire legittimamente la *Entwicklungsgeschichte*.

E siamo d'accordo. Ma, vi domando: questa unità è un dato di cui si tratti di fare la preistoria, o è un giudizio vostro, mio, nostro, di cui si tratti di addurre le ragioni? Quest'unità chi l' ha costituita? La storia col suo natural andamento, o l'Alighieri col lavoro e cogli sforzi del suo spirito? Mi concederete, spero, che l'epoca in cui visse il Poeta fu travagliata dai più aspri dissidii fra razionalismo e misticismo, fra arte e scienza, scienza e fede; e che fu lui, lui solo a comporre gli stridori dei suoi tempi nell'armonia del suo capolavoro. Per cui, come volete fare la *Entwicklungsgeschichte* di questa armonia e unità, se non attraverso i dualismi che in realtà vi erano? Come volete rivivere

---

[1] [Si riferisce alla recensione uscita nella «Critica», VI, pp. 52-71, riprodotta sopra come I parte di questo capitolo].

il trionfo finale dell'eroe, senza avergli schierato contro in file nettamente distinte l'esercito nemico?

La critica che mi movete sarebbe giusta, se nella *Divina Commedia* l'unità di scienza e fede vi fosse per ragione storica, se cioè la filosofia non si fosse ancora nettamente differenziata dalla religione, se Virgilio e Beatrice formassero un personaggio solo, su per giù allo stesso modo come morale e politica, fisica e metafisica ancor non si distinguevano bene.

Ma la coscienza della distinzione, della differenza e perfino del dissidio fu nell'Alighieri stesso chiarissima; e più la chiariamo noi e più risulterà evidente, mi sembra, il merito dell'artista, che sottomise a stretta unità un mondo pieno di contraddizioni.

La mie divisioni dunque non mi sembrano un mero artificio dialettico e nemmeno un espediente pedagogico, ma schietta necessità imposta dalla natura stessa del mio cómpito. Non vedo di aver stabilito separazioni che storicamente non c'erano, né di aver suscitato dissidii che psicologicamente non esistevano, né di avere infranta o negata l'unità dello spirito che metafisicamente c'è.

Però vi concedo volentieri che molte osservazioni, molti passi nel mio libro, presi in sé, hanno qualche cosa di unilaterale, di esagerato e paradossale. Parte di queste mende si fonderanno e spariranno ad opera compiuta nell'insieme del mio lavoro, e quel che resterà, va bene, lo abbandono alla vostra spietata critica. La quale, ve lo assicuro un'altra volta, mi riesce sempre utile e gradita.

Heidelberg, 25 gennaio 1908.

Vostro

KARL VOSSLER

Carissimo Vossler,

Son lieto della ragione che mi date nella questione fondamentale, che cioè la *Entwicklungsgeschichte*, che si può legittimamente ricostruire, è quella dello spirito dantesco nella sua unità di religione e filosofia fuse nella poesia della *Commedia*.

Il dissenso rimane bensì intorno al rapporto della filosofia con la religione fuori e innanzi a questo spirito dantesco, che, secondo voi, avrebbe ridotto ad unità *res olim dissociabiles*, operando addirittura un miracolo: laddove, per me, l'unità era già nella natura delle cose, storicamente e idealmente. Per voi la poesia

come tale celebra il trionfo finale dell'eroe, quando questi si vede innanzi schierate le file nettamente distinte dell'esercito nemico. Io ritengo che la poesia, per sé, innanzi a questo nemico sarebbe rimasta fatalmente sconfitta, o sarebbe stata ben altra da quella serena e veramente trionfante poesia che è. Non che io neghi punto il miracolo: ma credo sia il miracolo dello stesso pensiero, potentemente poetico, dell'Alighieri. Un miracolo perfettamente analogo a quello di ogni altro scrittore prima e dopo di lui: di ogni altro scrittore, che si sia proposto — e furono tutti prima di lui, nella Scolastica — il problema di un accordo tra filosofia e religione; e l'abbia risoluto con un atto più o meno originale di spontaneità speculativa, che si può benissimo, e per un certo rispetto, si deve considerare quasi un miracolo: creazione, sintesi spirituale. E in questo senso ammetto anch'io che tutti i problemi storici intorno alle personalità eminenti debbano mirare non a un dato, ma a un giudizio, tenendo conto di quel *quid novi*, che la storia, deterministicamente, non spiega, e pure è la creazione, cioè appunto il valore di siffatte personalità.

Ma tale miracolo, se si considera nella sua individualità storica assolutamente nuova, non solo non si spiega col determinismo storico, ma non si spiega punto: non se ne può fare la storia: che è quello che sostengono gli avversari del metodo storico — tra i quali voi non siete [1] —; i quali dicono che Dante si legge senza commento; che Dante è Dante, ed egli solo col suo linguaggio ci può far penetrare, se cercato con amore assiduo, dentro al suo linguaggio, e quindi a tutta la sua anima. Voi, invece, che scrivete con la vostra geniale dottrina la storia dello svolgimento dello spirito dantesco, affermate il grande principio che questa sintesi, cioè questo Dante, nella sua stessa miracolosa creatività, s'è formato storicamente: è venuto fuori da tutto il movimento spirituale precedente: e il suo linguaggio è appunto quello che egli poteva far risonare all'orecchio de' suoi coetanei, tra i quali sarà indispensabile che noi ci rimettiamo, storicamente, se vogliamo intenderlo. Questa storia non è più determinismo storico; anzi piuttosto finalismo, almeno da un punto di vista regolativo, come direbbe Kant. E io ho reso questa lode al vostro

---

[1] E non era il De Sanctis, il quale, nel raccomandare di leggere Dante «senza comenti», premetteva: «fatti i debiti studii di lettere e di storia»; cioè aveva di mira, nel suo biasimo, i comenti oziosi. V. *Nuovi saggi critici*, p. 3.

bel libro. Voi non partite, e non potevate partire, dai primordi del pensiero religioso e filosofico per arrivare a Dante; bensì da Dante partite per cercare innanzi a lui i suoi primordi fin nel pensiero orientale, dove pare di scorgerli. Che è poi la storia che si fa sempre, anche da quelli che non se la propongono, poiché non è possibile che uno storico cammini e cammini senza sapere dove deve arrivare; e quelli che professano il rigido determinismo storico hanno anticipatamente questa meta da raggiungere: cioè quella nessuna meta, che è pure un criterio e un fine regolativo, frequente, p. es., negli storici della filosofia.

La preistoria di Dante si costruisce, adunque, dal punto di vista dello spirito dantesco: altrimenti quella preistoria non metterà capo a Dante. E se per Dante non c'è filosofia che stia contro la religione e che non sia grado ad essa e cioè una stessa cosa con essa, il suo pensiero, proiettandosi nel passato, deve impedirci di scorgere, quello che magari vi scorgeremo ricostruendo la preistoria d'un Cecco d'Ascoli, dissidii e opposizioni che non potrebbero spiegarci l'unità tranquilla dell'anima dantesca. Si sa che secondo la prospettiva dello storico tutta la storia muta aspetto: e la prospettiva del dantista è appunto Dante.

D'altra parte, questa prospettiva dantesca che sarebbe, ripeto, tutt'altra dalla prospettiva di Cecco d' Ascoli, è proprio una qualsiasi prospettiva, particolare, accidentale, unilaterale o troppo inadeguata al reale e complesso processo storico antecedente e seguente ? Qui finisce la questione di metodo, e comincia la questione storica, in cui mi rincresce di non poter essere forse d'accordo con voi. Dante è sulla via regia della storia: non è un solitario, un illuso, un eccezionale, un sognatore, un utopista: sta al suo posto nel cammino della civiltà; né ritardatario, né precursore o profeta. Dal confine del Medio Evo, al punto a cui egli s'è posto, si domina agevolmente tutta la via diritta per cui l'uomo veniva; si scorge in fondo, nella nebbia d'una erudizione incerta e tradizionale, l'antichità non dimenticata; e volgendosi indietro, si può vedere l'aurora della vita nuova che sorge su dai Comuni, e promette la Rinascita.

A me non pare che, prima di Dante, ci fossero dissidii, che Dante componga, tra fede e scienza. La filosofia s'era differenziata bensì dalla religione, come Virgilio da Beatrice; ma non contrapponendosi, anzi conciliandosi, cioè unificandosi. Poteva il Virgilio di uno contrastare alla Beatrice di un altro, ove si consi-

derino i singoli pensatori individualmente; e anche S. Tommaso, ancora non santo, poté esser condannato quattro volte da' cattolici. Ma per chi condannava, come per chi era condannato, il vero Virgilio conduceva alla vera Beatrice: e però di dissidii psicologici non credo si possa parlare. La stessa dottrina della doppia verità fin d'allora mirava ad eliminare il conflitto, vuoi socialmente, vuoi psicologicamente, facendo incommensurabili le due verità, che non si riusciva ad accordare. Ma i sostenitori di questa dottrina s'avvolgevano per i viottoli, non procedevano per la via regia, che mena a Dante: su cui non ebber presa gli *invidiosi sillogismi*, come non l'ebbero sui maggiori rappresentanti del pensiero medievale.

Del resto, io non dubito che ad opera compiuta, quando voi vi sarete affrontato col Poema, e ne avrete espressa tutta la poesia con la lucidezza e la penetrazione ammirabili della vostra critica, voi stesso cancellerete e farete dimenticare le divisioni che avete fatte in questa prima parte del lavoro; e queste mie osservazioni parranno allora non già una critica spietata come voi dite scherzando, ma una vera pedanteria. E poiché già avete tutto in mente quello che noi aspettiamo con desiderio, vi debbo ringraziare del non aver anticipato fin d'ora il giudizio che sarò per meritarmi.

Palermo, 5 febbraio 1908.

Vostro

GIOVANNI GENTILE

III.

LA PROFEZIA DI DANTE

I.

Il 3 luglio 1310 Firenze riceveva in forma solenne gli ambasciatori di Arrigo di Lussemburgo, venuti a domandare fedeltà al nuovo re dei Romani che s'apprestava a scendere in Italia per occupare il trono imperiale vacante dalla morte del gran Federico. Fu fatto, ricordano i cronisti, un « bello e grande consiglio »; e per la Signoria primo a rispondere fu messer Betto dei Brunelleschi: uno dei capi della parte rimasta padrona della città dopo la cacciata dei Bianchi; uno dei più accorti fra quanti Neri seppero in quel torno apparire zelatori della libertà popolana. Rispose, al dire del Villani, « parole superbe e disoneste »: cioè, come le riferisce schietto Dino, « che mai per niuno signore i fiorentini inchinarono le corna ». Parole « disoneste » infatti, ossia sconvenienti: ma vibranti di popolare orgoglio. Degna espressione dello stato d'animo di quella rude e rigogliosa democrazia, che veniva su dal lavoro e dai traffici del Comune, contro una tradizione giuridica ridotta a fondare la sua forza maggiore o nel conflitto di quegl' interessi, che avrebbe dovuto piuttosto conciliare, o in una *opinio iuris* in grandissima parte scossa e crollante. Magnificavano gli ambasciatori il numero degli uomini, con cui l' imperatore stava per varcare le Alpi a fine di comporre le discordie italiane. Ma né accettavano i fiorentini la nuova pace, che suonava promessa ed era alla Signoria, alla vigilia della riforma di Baldo d'Aguglione, una minaccia; né prestavano

fede a questa gran potenza dell'esercito imperiale. Non essere verosimile, rispondevano, non essere conforme a ragione, che questo nuovo imperatore romano (come i suoi messi affermavano, ed essi pure speravano) savio quanto altri mai, conducesse i barbari, gente selvaggia, in Italia, laddove gli altri principi romani, degli italiani piuttosto si erano serviti contro la barbarie fuori d' Italia, non dei barbari, sempre perniciosi ed ostili al nome romano, in Italia. — Nobili parole, queste, come di chi sentiva già una nuova coscienza nazionale, e ardiva con signorile spirito di classicismo riallacciarsi all' italianità originaria e sostanziale del romano impero. Degne di esser pronunziate dall' italiano più grande che vivesse allora, e fiorentino, gittato bensì fuori dal seno «dolcissimo della bellissima e famosissima figlia di Roma», ma non secondo a nessuno nell'amore magnanimo e della gloriosa tradizione di Roma, «città santa» (*Conv.*, IV, 5), e della nuova vita intellettuale pullulante dalla civiltà comunale: «luce nuova», com'egli diceva del volgare, anima di quella vita, «luce nuova, sole nuovo, il quale sorgerà ove l'usato tramonterà, e darà luce a coloro che sono in tenebre e in oscurità per lo usato sole che a loro non luce». E Dante infatti ce le ha tramandate in una sua lettera a Cangrande della Scala, non giunta a noi, ma veduta da uno storico umanista, e per suo mezzo a noi nota [1]. Se non che, Dante ne trae argomento contro i concittadini che così fieramente avevan parlato, per tacciarli di temerità, di petulanza, di cecità:

> Vecchia fama nel mondo li chiama orbi
>
> (*Inf.* XV, 67)

come, più tardi, ripeterà tante volte.

---

[1] *Boll. Soc. Dant.*, fasc. 8°, febbraio 1892, p. 26.

Ebbene, alle audaci parole seguirono fatti non meno animosi: da ogni città italiana corsero a Losanna a rendere omaggio all' imperatore; Firenze invece preferì alzare più alte le sue mura e circondarle di fossati; accordarsi con Roberto d'Angiò, che indi a poco veniva incoronato nella sua Avignone re di Napoli e accorreva a difendere il regno da ogni pretesa imperiale. Mandava ambasciatori e denari per le città lombarde, istigando a chiuder le porte in faccia ad Arrigo; e tempestava in curia per sapere il netto delle intenzioni di papa Clemente (che sulle prime sembrò favorevole ad Arrigo) e rivoltarglielo contro. L' impresa imperiale infatti, iniziata sotto lieti auspici, si trovò subito intricata fra le più aspre difficoltà, costretta a vincere la resistenza delle città sobillate dai fiorentini. Caduta Cremona, Brescia la forte tratteneva l'esercito tedesco e dei partigiani dell' imperatore in lungo estenuante assedio, dal maggio al settembre 1311. Periva il fiore dei cavalieri di Arrigo, di ferite e di malattie; vi perdeva la vita il fratello; onde il pacifico imperatore cominciava a smettere i miti propositi, e incrudeliva su quanti bresciani gli riusciva d'aver in mano. I fiorentini nel giugno stringevano attorno a sé pratesi, pistoiesi, lucchesi, senesi e volterrani nella Lega Guelfa, giurando e facendo giurare resistenza ad Arrigo; ed incitavano l'Angioino ad unirsi con loro, e occupare Roma.

Il 17 settembre ai bresciani scrivevano: « Ripetutamente vi abbiamo scritto e mandato a dire l'animo nostro. Ma, poiché si tratta dello Stato e della libertà, e della difesa vostra e nostra e della parte guelfa di tutta Italia, non abbiamo ritegno di tornare a scrivervi e a ripetervi ancora le stesse preghiere. E perciò ci rivolgiamo a voi, fratelli nostri, e vi esortiamo a confermare ed estendere la vostra fama, già seminata per ogni parte del mondo, con la vostra tenace costanza; vi esortiamo a non fidarvi di

nessuno, a non accettare trattati, onde abbiate a restar privi della dolcezza della piena libertà, a non esporre voi e la libertà e città vostra al rischio della fortuna, cedendo a promesse, minacce, persuasioni di alcun signore od amico. Considerate non solo la condotta del re di Germania, ma e l'indole delle sue genti a voi e a noi per antichi fatti e portamenti, per lingua e vita, e animi e voleri, ostili, straniere, ripugnanti: pensate qual vita sarebbe la vostra in comune con esse. Su dunque, fratelli, saldi i cuori, forti le braccia alla guardia della preziosa libertà!».

Son passati più di seicento anni; e queste parole son vive nell'animo nostro. Chi era questo umile notaio che, da un piccolo per quanto fiorente comune di mercanti, traeva nel suo rozzo latino [1] così gran voce, che, come echeggiò quell'anno «per le parti quasi tutte alle quali questa lingua si stende» [2], rompe i secoli, e può risuonare oggi sulle nostre labbra con accento vibrante di passione, quasi grido della nostra attuale coscienza di grande popolo, ferito, non domo, risoluto, come sei secoli

---

[1] «Repetitis vicibus et per repetitos nuntios, diversis temporibus et diebus, vobis idem vel quasi idem, descripsimus. Et quia in hiis, que scribimus et petimus, statum, libertatem et defensionem vestram et nostram et partis Guelfe totius Italie fore cognoscimus; adhuc idem petere, rescribere ac repetere non rubemus. Et propterea vos fratres nostros requirimus, inducimus et hortamur, quatenus famam vestram, per universi mundi climata seminatam, continuata constantia roboretis et amplietis, nec fidem detis alicui, vel in aliquo sive de aliquo confidatis, nec in aliquo sitis tractatu, per quem aliter remaneretis quam in plene dulcedine libertatis, nec vos et libertatem et civitatem vestram alicui fortune vel risico supponatis, elocutionibus, promissionibus, minis vel suasionibus aliquorum vel cuiusvis domini vel amici; considerantes acta per regem Alemanie et gentes suas, vobis et nobis antiquis operibus et processibus, linguis, actibus, moribus, animis et voluntatibus inimicas, contrarias, incognitas et diversas; et etiam pensantes qualis esset participatio cum eisdem.... Corda igitur et brachia sint vobis fortissima, fratres karissimi, ad prectiose custodiam libertatis»: BONAINI, *Acta Henrici VII* (Firenze, 1877), II, pp. 43-4.

[2] V. altre lettere analoghe alla citata nella stessa raccolta del BONAINI, II, *passim*.

addietro, a mostrare la fronte all'ultimo erede del sacro romano impero? [1]

Pure questa voce non giunge sola al nostro orecchio. Anche questa volta con Firenze e contro Firenze sta Dante. Ognuno ricorda la candida rosa, in cui, conchiudendo la sua visione celesté, egli, nell' Empireo, ha rappresentato l' «alto trionfo del regno verace»: la mistica rosa, eterna sede propria dei beati, che Beatrice gli mostra, dicendo:

Mira
Quanto è il convento delle bianche stole!
Vedi nostra città quanto ella gira!
Vedi li nostri scanni sì ripieni,
Che poca gente omai ci si disira!
In quel gran seggio, a che tu gli occhi tieni
Per la corona che già v' è su posta,
Prima che tu a queste nozze ceni,
Sederà l'alma, che fia giù agosta,
Dell'alto Arrigo, ch'a drizzare Italia
Verrà in prima ch' ella sia disposta.

Proprio l'Arrigo, contro cui si batteva Brescia, contro cui si schierava Firenze con quanti italiani vedevano minacciata la loro libertà,

La cieca cupidigia che vi ammalia,
Simili fatti v' ha al fantolino,
Che muor di fame e caccia via la balia;
E fia prefetto nel foro divino
Allora tal, che palese e coperto
Non anderà con lui per un cammino.
Ma poco poi sarà da Dio sofferto
Nel santo offizio; ch'ei sarà detruso
Là dove Simon mago è per suo merto;
E farà quel d'Alagna entrar più giuso.

(*Par.* XXX, 128-148)

---

[1] [Si ponga mente alla data di questo discorso: febbraio 1918].

Ognuno ricorda la tenera, accorata e pur fiera predizione, in cui Dante si fa dipingere da Cacciaguida il suo imminente avvenire: dove di Cangrande Scaligero, nel 1300 (quando la visione avrebbe luogo) appena novenne, come titolo di merito segnalato sono rammentate le prove di valore guerriero e di devozione alla causa imperiale, che egli avrebbe dato undici anni dopo proprio sotto le mura di Brescia:

Ma pria che il Guasco l'alto Arrigo inganni,
Parran faville della sua virtute
In non curar d'argento né d'affanni.
Le sue magnificenze conosciute
Saranno ancora sì, che i suoi nimici
Non ne potran tener le lingue mute.

(*Par.* XVII, 82-87)

Anche qui, di fronte all'alto Arrigo, mandato a «drizzare» l' Italia, il Guasco infido, papa Clemente, il «pastor senza legge», il «nuovo Giasone» (*Inf.* XIX, 83, 85), dopo Bonifazio VIII atteso in una delle fosse infocate dei simoniaci, poiché, ligio alla casa di Francia e connivente con Roberto di Napoli, a un tratto si mise anche lui contro l' imperatore, che aveva pur dianzi esaltato come il re pacifico, unto dal Signore. E col papa simoniaco i fiorentini, le «bestie fiesolane», l' «ingrato popolo maligno», nemico a ogni pianta che germogli dalla santa sementa di quei romani, che in Firenze rimasero «quando fu fatto il nido di malizia tanta» (*Inf.* XV, 61-78). Ad essi fiorentini il 30 marzo di quell'anno 1311 Dante aveva indirizzato una lettera di severe rampogne, a cominciare dal titolo: *Dante Alighieri fiorentino ed esule immeritevole ai Fiorentini di dentro scelleratissimi.* Questa lettera bisognerebbe rileggerla nel testo:

«Voi, trasgredendo ogni legge, umana e divina, sedotti da una perversa cupidigia, disposti a ogni atto

meno che lecito, voi non turba il terrore della seconda morte, da che, primi e soli ricalcitrando al giogo della libertà, vi siete mossi contro la gloria del principe romano, del re del mondo, del ministro di Dio; e, appellandovi al diritto di prescrizione, sottraendovi agli obblighi della doverosa soggezione, vi piacque piuttosto insorgere nella demenza della ribellione, E ignorate forse, dissennati e ignoranti, che nessun diritto pubblico può decadere e soffrire prescrizione? Giacché quel che torna a utilità universale, non può venir meno, né essere infirmato senza detrimento di tutti: e non è permesso né da Dio né dalla natura, né quindi si può consentire dagli uomini. E che? o fatui, volete voi, nuovi Babilonesi, uscir dall' impero disposto da Dio, e tentar nuovo regno, sì che altro sia lo stato di Firenze, altro quello di Roma? E allora perché non opporre alla monarchia papale una altra monarchia? Vi trattenga almeno il terrore di quanto è più terribile nella condizione del peccatore: aver perduto ogni pudore e ogni timore di Dio. E se la vostra arroganza vi mette al sicuro da questo terrore, potrete voi sottrarvi al timore, umano e mondano, dell' inevitabile e imminente naufragio del vostro superbissimo sangue e della vostra lacrimevole rapina? O confidate voi davvero nelle vostre ridicole trincee? Sciagurati! Come vi accieca tutti la passione! A che vi gioveranno le vostre difese, quando si lancerà a volo su di voi l'aquila d'oro, che si levò già al di sopra di tutti i monti più alti, forte del soffio della celeste virtù guerriera, e trasvolò e spregiò i mari più vasti ...? Guai a voi: vedrete le case, costruite non per le necessità ma per i vostri piaceri, distrutte, incendiate. Vedrete quel popolo, che oggi delira per una parte come ieri per l'altra, piombarvi addosso, urlando minacciosamente, fatto audace dalla fame. Le chiese spogliate, affollate di donne, e i fanciulli, sbigottiti e ignari, condannati a espiare le colpe dei padri. E se la mente presaga,

munita di veridici segni e di argomenti inoppugnabili, non m' inganna, vedrete con pianto la città sfinita dai lunghi patimenti passare da ultimo in mano altrui, sperduti voi la maggior parte, uccisi, menati prigionieri, pochi cacciati in esilio. Tutte, in breve, le calamità che Sagunto gloriosa ebbe a soffrire per la sua fede alla libertà, tutte le avrete ignominiosamente per la perfidia vostra nella servitù.... Ah stoltissimi tra i toscani! Non avvertite voi la passione che vi governa, ciechi che siete, e vi blandisce col suo velenoso sussurro, o vi stringe con vane minacce, mentre vi asservisce al peccato impedendovi di obbedire alle sacratissime leggi, che rendono immagine della giustizia naturale, e la cui osservanza, se lieta, se voluta, non solo non è da schiavi, anzi essa è la più alta libertà? Giacché che cos'altro è la libertà se non il correre spontaneo del volere all'atto imposto dalle leggi? E se libero è soltanto chi volontario obbedisce alla legge, come potrete credere voi di esser liberi, voi che, sotto il manto dell'amore per la libertà, a dispetto d'ogni legge cospirate contro lo stesso principe delle leggi?».

La citazione può esser sembrata di una lunghezza eccessiva; ma questo saggio dell' infiammata epistola dantesca può farci sentire l'accento del Poeta, che parla *ex abundantia cordis* un linguaggio biblico. Un linguaggio, che non può parere rettorico se non cui sfugga l'animo del grande esule. È il linguaggio di chi sente rivivere in sé lo spirito d' Isaia, e come questo vede nel problema del suo popolo un problema religioso; e vive tutto dentro a una rovente passione, che sinceramente crede accesagli in cuore da Dio. Domandarsi, come s' è fatto, quale intento egli possa essersi proposto nello scrivere in questo tono a' suoi mal disposti concittadini, come se si trattasse di un documento diplomatico da apprezzare dal rispetto della opportunità, può essere indizio di inintelligenza

di questa concitata invettiva, non scritta, evidentemente, per ottenere un determinato scopo politico, ma soltanto per proclamare ed esaltare la propria fede, per obbedire a un prepotente bisogno del proprio animo: come fa il martire, che la sua fede attesta di fronte al carnefice, non certo per convertire il carnefice, ma perché una forza interiore lo trascina, e una parola incoercibile gli sale alle labbra da profondità misteriose, in cui egli stesso non gitta lo sguardo.

Dante è un uomo che vive della sua fede. Egli è l'uomo, che, pur dolorando nell'esilio come e quanto ci è detto da quelle sublimi parole del *Convivio* (« peregrino che quasi mendicando va mostrando contro a sua voglia la piaga della fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata — veramente legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertà »); pure sospirando « ogni cosa diletta più caramente », e ardentemente desiderando con tutto il cuore di riposare l'animo stanco, con buona pace de' suoi concittadini, nel materno seno della patria; sulla fine della sua travagliatissima vita di dolore, di pensiero e di amore, aprendo ancora una volta l'animo alla speranza del meritato premio, non seppe volgere più alto la mira che alla corona poetica nel suo San Giovanni:

Se mai continga che il poema sacro,
  Al quale ha posto mano e cielo e terra,
  Sì che m' ha fatto per più anni macro,
Vinca la crudeltà che fuor mi serra
  Del bello ovil, dov' io dormii agnello,
  Nimico ai lupi che gli danno guerra;
Con altra voce omai, con altro vello
  Ritornerò poeta, ed in sul fonte
  Del mio battesmo prenderò il cappello;

(*Par.* XXV, 1-9)

E pure, quando nel '16 gli è offerta l'amnistia, previo pagamento di certa somma e l'offerta di sé in San Giovanni, all'amico fiorentino che lo sollecita amorevolmente a rimpatriare, oppone un rifiuto sdegnoso: — *Estne ista revocatio gloriosa, qua Dantes Aligherius revocatur ad patriam?* Un filosofo abbassarsi alla umiliazione di un Ciolo e d'altri infami di questa risma? Chi predicò sempre giustizia e patì il torto, pagare chi glielo fece? Non questa è la via del ritorno! Se ne trovi un'altra, che non deroghi alla fama e all'onore di Dante; e allora egli non sarà lento a venire. Se no, ei non rimetterà piede in Firenze, mai. E che? non potrà egli sotto qualunque cielo speculare le dolcissime verità? — Quest'uomo dunque conosce qualche cosa di più prezioso ancora d'ogni cosa diletta più caramente: la sua gloria, il suo onore, le sue verità sacrosante. Egli, ripeto, vive della sua fede; e per questa fede, ai fiorentini che in nome della libertà chiudono le porte di Firenze a lui come ad Arrigo VII, bisogna che additi un'altra libertà: il giogo di quella libertà (secondo la sua energica frase), a paragone della quale quella dei fiorentini, quella dei guelfi, quella dei bresciani riottosi e di tutti gli altri che ne sostenevano in Italia gli sforzi, era inconsapevole servitù.

Certo, tra Firenze che suona la diana per ogni terra d'Italia contro il tedesco, sceso di qua dalle Alpi per pacificare a modo suo le nostre città, e che accenna ad affermare vigorosamente la coscienza della propria dignità ed autonomia, e Dante che la fulmina della sua ira, noi — c'è bisogno di dirlo? — stiamo con Firenze: noi sentiamo che lungo il cammino secolare, per cui il nostro spirito nazionale s'è venuto formando, è pur giunto fino a noi, accresciuto per via dalle mille e mille voci degli italiani che sempre più sentirono l'Italia nelle gloriose memorie del passato e nelle alte aspirazioni

dell'avvenire, è giunto, sempre vivo, il grido fiorentino di libertà che risonò alto attorno alle mura di Brescia. Ma diremo perciò che si sia spenta ogni eco dell' invettiva dantesca? Già qualche parola di essa ci ha svegliate nell'animo profonde, vaste risonanze; e non possiamo non fermarci a considerare quella libertà che Dante vagheggia, volontaria osservanza della legge in cui si specchia la giustizia naturale, o, come oggi si direbbe, della legge che abbia un valore razionale. È questo un concetto vitale della vita moderna; e potrebbe darsi che, rischiarato alla luce di tutto il pensiero dantesco, esso ci apparisse di mille cubiti superiore a ogni più felice accorgimento di contingente o magari permanente valore, che sia dato di scorgere nel fine senso politico dei coetanei concittadini di Dante.

II.

Dante non rappresenta un partito. Sta per Arrigo VII, ma non, come Cangrande o altro ghibellino, per avere un capo che unisca attorno a sé e faccia potente la parte, in cui è la forza e la garenzia dei propri interessi particolari. Sta contro il Guasco o contro l'Angioino, ma non perché gl' interessi guelfi contrastino con quelli della sua parte. Firenze, difendendo i suoi fini particolari, può trovarsi nella felice condizione di propugnare il generale interesse della nuova vita italiana, che ha le sue radici nella prospera vita dei Comuni: ma effettivamente è mossa soltanto dal suo proprio interesse, anzi da quello di una fazione. Dante, invece, non è guelfo, né ghibellino. Cento manifestazioni, e tutte coerenti, del suo pensiero, mettono fuor d'ogni possibile contestazione il suo diritto a vantarsi (nonostante ogni contraria apparenza) «d'aversi

fatta parte per se stesso». Riassumendo la propria dottrina politica, egli dimostra nel canto di Giustiniano,

con quanta ragione
Si move contra il sacrosanto segno,

(ossia contro la bandiera del sacro impero)

E chi 'l s'appropria, e chi a lui s'oppone.

Non solo dunque i guelfi, ma anche i ghibellini:

L'uno al pubblico segno i gigli gialli
Oppone, e l'altro appropria quello a parte,
Sì che forte a veder è chi più falli.
Faccian li Ghibellin, faccian lor arte
Sott'altro segno; ché mal segue quello
Sempre chi la giustizia e lui diparte!

(*Par.* VI, 31-33, 100-105)

Fu detto perciò che, anzi che ghibellina, la politica dantesca è imperialista. Ed è noto infatti che lo stesso Arrigo VII aborriva, come il Mussato ci assicura, perfino i nomi di parte ghibellina e di parte guelfa, e ambiva non a sollevare l'una e a deprimere l'altra, anzi a guadagnarsele entrambe, togliendo loro ogni motivo di discordia e di vendetta, e tutte le fazioni componendo sotto una legge comune. E ben si sono potuti raccostare, per concetti ed espressioni somiglianti, taluni documenti della calcelleria imperiale alla *Monarchia* e ad altri scritti danteschi [1]. Ma, per quante coincidenze si possano trovare tra la dottrina dei giuristi di Arrigo VII e quella dell'Alighieri — ed era troppo naturale che questi tendesse

---

[1] Cfr. principalmente A. D'Ancona, *Scritti danteschi*, Firenze, Sansoni (s. a.), pp. 356-59.

ad accordarsi con gl' indirizzi politici più conformi a' suoi ideali e a plaudire quindi ai personaggi del suo tempo, che potessero sembrargli disposti, anzi destinati a recare in atto siffatti ideali, — il punto che conviene tener fermo per l'intendimento, più che del pensiero, direi, dello spirito dantesco, anche per questa parte, è un concetto semplicissimo, e purtroppo spesso dimenticato: che cioè Dante è Dante. Il quale, pur respirando l'aria del suo tempo e togliendo dalle scuole di filosofia, e forse di diritto, che frequentò e, ad ogni modo, dai libri che lesse, la materia del suo pensiero, si levò al di sopra di tutti, non solo perché poeta sommo, ma perché altissimo intelletto, a cui impennò l'ale una possente ispirazione religiosa.

Questo è ben chiaro: l' imperialismo di Dante non è l' imperialismo dell' imperatore. Quando, sedici giorni dopo di avere scritto quella lettera ai suoi fiorentini scelleratissimi, Dante ne scrisse una allo stesso Arrigo, *sanctissimo triumphatori et Domino singulari, divina Providentia Romanorum regi*, lo celebrò, sì, successore di Cesare e di Augusto, sole desideratissimo che sorge e splende, speranza nuova di un'età migliore alla gente latina, ricordando il giubilo di tanti che per lui cantarono con Virgilio:

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo,
Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna;

ma l' inno servì soltanto a introdurre un rimprovero e un ammonimento, poiché Cesare mal s' indugiava in Lombardia a soffocare piccole ribellioni, poco sollecito di venire a Roma a cingere la corona, che con la suprema potestà provvidenziale avrebbegli in effetti conferito la forza del diritto sui ribelli; né abbastanza pronto a correre sopra Firenze a punirne la tracotanza, a schiacciare la vipera rivoltasi contro il seno della madre: cotesta pecora

inferma, che appestava il gregge, empia Mirra intenta con la sua malvagia procacia a sedurre il padre dei padri, il Pontefice. Giacché al suo imperatore questo imperialista, che non vede in lui più che un ministro, un servo o strumento d'un divino volere (*qui minister omnium procul dubio habendus est*) [1], dopo avergli abbracciato e baciato i piedi a Milano con somma compunzione mormorando: *Ecce Agnus Dei, ecce qui abstulit peccata mundi!*; ha qualche cosa da dire, come chi al di sopra della persona mira all' idea della quale egli senta di essere apostolo. — Ma, poiché il sole nostro (sia che il fervore del desiderio ce lo faccia parere, sia che tale sia la verità) si ritiene che siasi fermato, o piuttosto che retroceda, quasi di nuovo Giosuè, o il figlio Amos, fosse tornato a comandare, dall' incertezza siamo spinti a dubitare, e ad irrompere nella voce del Precursore: « Sei tu che devi venire, o dobbiamo aspettare un altro? ». E quantunque il cuore lungamente assetato, delirando, volga in dubbio, come suole, anche il certo già prossimo, già presente; pure in te crediamo e speriamo, affermando te ministro di Dio, e figlio della Chiesa e della romana gloria promotore.... Ma ci meraviglia il tuo lungo indugio.... quasi tu credessi i diritti dell' impero, che devi difendere, non estendersi oltre i confini liguri, non ponendo mente, sospettiamo, che la potestà dei Romani non si limita all' Italia né al margine della Europa tricorne, ma abbraccia l'orbe universo.... O tu, cui il mondo tutto attende, vergògnati (*pudeat*) di lasciarti chiudere in una particella così angusta del mondo! — E così seguitando, col tono di chi ha un dovere da inculcare, più che un diritto da indicare. *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Ha egli la coscienza della sua missione? Se non l'avesse, ei certo si meriterebbe la maledizione

[1] *Mon.*, I, 12.

che il Poeta non esita a scagliare contro Alberto I di Austria:

> Giusto giudicio dalle stelle caggia
> Sopra 'l tuo sangue, e sia nuovo ed aperto,
> Tal che il tuo successor temenza n'aggia:
> Ché avete tu e il tuo padre sofferto,
> Per cupidigia di costà distretti,
> Che il giardin dello imperio sia diserto.
>
> (*Purg.* VI, 100-105)

III.

L' idea dantesca dell' impero, adunque, potrà essere fors'anco l' idea di Arrigo, o d'altro imperatore; ma è, prima di tutto, l' idea di Dante. Idea di giustizia e di libertà. Di libertà per tutti, ma principalmente per gli italiani. Ai quali nel 1310 in altra lettera — che pur mi piace ricordare, poiché questi documenti, sui quali più s' è affaticata l' ipercritica, massime tedesca (e basti per tutti citare il Kraus), a negarne o metterne in dubbio l'autenticità, attestata invece nel modo più luminoso dalla piena concordanza dello spirito che li anima col Poema e con la *Monarchia*, giovano mirabilmente a illustrare il pensiero dell'Alighieri — annunziava la venuta di Arrigo con parole che giustamente sono state di recente additate come esplicita dichiarazione del carattere particolarmente italiano e nazionale che agli occhi di Dante l' impero aveva: — *Evigilate igitur omnes, et assurgite regi vestro, incolae Italiae, non solum sibi, ad imperium, sed, ut liberi, ad regimen reservati* (*Ep.*, V, 6). Su dunque, italiani, sorgete incontro al vostro re, a lui riservati non soltanto come sudditi dell' impero, ma come liberi cittadini del suo regno. — Ché per Dante, e non per lui solo, non l' imperatore era re dei romani, ma il re dei romani era impe-

ratore: imperatore per gli altri popoli, ma per gl' italiani, figli diretti di Roma, re. Donde il posto eminente e affatto privilegiato, nell'universalità dell'impero, spettante singolarmente all' Italia erede di Roma e, di qua dalle Alpi e dentro le sue marine, tutta romana, o laziale, come a Dante piacque denominarla, distinguendola da ogni altra parte dell' impero, di cui essa è giardino e centro [1].

Ricordiamo per sommi capi la sua dottrina. Come Aristotele, Dante ha una deduzione naturale dello Stato, salvo a integrarne il concetto nella sua intuizione cristiana, e propriamente agostiniana, ma sopra tutto dantesca del mondo. Pel filosofo greco, come tutti sanno, la città-stato è una formazione necessaria, derivante dalla natura socievole dell'uomo. Giacché la vita umana è per essenza vita comune, quindi sistema, che, accordando armonicamente, e però in modo conforme a giustizia, bisogni e forze economiche, appaga in una egual misura le aspirazioni individuali; in guisa che dove il singolo o il particolar gruppo familiare non basta da solo a sé medesimo, la società governata dalla legge realizzi una perfetta autarchia, e, in essa, il fine eudemonistico proprio della umana natura. La quale non attingerebbe pertanto la sua mèta, se non si esplicasse nello Stato. Dante ripete questo concetto, ormeggiando quel più largo svolgimento dell' idea politica, che l'esperienza storica aveva promosso negli aristotelici medievali: ossia, giungendo a pensare

---

[1] La distinzione è stata or ora molto accuratamente messa in rilievo da un valente studioso, che ha bensì troppo calcato la mano sul concetto della nazionalità italiana, come distinta nella stessa mente di Dante, consapevolmente, dalle altre parti dell' impero; ma ha dimostrato in maniera definitiva il luogo affatto distinto che nell' impero spetta all' Italia come continuatrice di Roma, agli occhi di Dante. Vedi FRANCESCO ERCOLE, *L'unità politica della nazione italiana e lo impero nel pensiero di Dante*, in « Arch. stor. ital. », a. LXXV, 1917, vol. I, pp. 79-144; e *Il sogno di Dante* (estr. dal « Nuovo Convito », nn. 6-9, 1917). V. dello stesso autore *Studii sulla dottr. polit. e sul dir. pubbl. di Bartolo*: 1° *Impero universale e Stati particolari*, in « Riv. ital. di scienze giur. », LVIII (1916), pp. 251 sgg.

lo Stato come unità di più città. È la dottrina che negli identici termini troviamo formulata nel *Convivio* come nella *Monarchia*. Ma nel *Convivio*, accennato che « ancora la città richiede alle sue arti e alla sua difensione avere vicenda e fratellanza colle circonvicine cittadi, e però fu fatto il regno », Dante non s'arresta. E poiché, egli riprende, « l'animo umano in terminata possessione di terra non si queta, ma sempre desidera terra acquistare, siccome per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere tra regno e regno ». E in queste discordie e guerre, sorgente di tribolazioni alle città e vicinanze, alle case e ai singoli uomini, e però ostacolo alla felicità, ossia all'adempimento del bisogno vitale dell'anima, è la necessità di un monarca universale, re dei re; il quale, raccogliendo nel suo pugno « tutta la Terra e quanto all'umana generazione possedere è dato », non abbia più nulla da desiderare; e possa quindi contenere dentro i giusti termini i singoli reggimenti, e tutta indirizzare l'umana famiglia al raggiungimento del suo fine. L'uomo, chiarirà nella *Monarchia* (Lib. I, c. 15), che sia in ottimo stato di anima e di corpo, è una unità: *concordia quaedam*. Unendosi agli altri uomini, egli sarà nuovamente in ottimo stato quando insieme con gli altri riuscirà a restaurare quella concordia, che è unità di voleri (*omnis concordia dependet ab unitate quae est in voluntatibus*). E poiché un regno ha interessi diversi dall'altro, il benessere e cioè la felicità di ciascuno di essi, e, in ciascuno, d'ogni uomo, dipenderà dall'unità dei voleri: da quella volontà unica, a cui converrà che tutti per vivere si assoggettino.

Nella *Monarchia* si mette in rilievo il carattere proprio di questa ulteriore unificazione dei regni nell' impero; che non è più presentata quale conseguenza del naturale istinto dell'uomo a superare tutti i limiti, in cui, a volta a volta, si trovi chiuso, e a spingere il proprio desi-

derio sempre più in là, entrando per tal modo in conflitto con gli altri. La guerra non è più lo stato naturale degli uomini; né quindi, a rigore, ha fondamento in natura l'impero necessario a far cessare la guerra. L'uomo naturalmente è uno seco stesso; e una legge naturale stringe in una vita comune e concorde tutti gli uomini. Ogni dissidio tra l'uomo e l'uomo stesso, dentro l'individuo o tra gli individui, per tutte le forme di comunità civile ond'essi possono consociarsi tra loro e separarsi gli uni dagli altri, è conseguenza della corruzione della natura primitiva per effetto del peccato: e nasce *a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostrae deviationis* (*Mon.*, IV, 16).

Pel *Convivio*, « volendo la smisurabile Bontà divina l'umana natura a sé riconformare, che per lo peccato della prevaricazione del primo uomo da Dio era partita e disformata, eletto fu in quell'altissimo e congiuntissimo Concistoro divino della Trinità, che 'l Figliuolo di Dio in terra discendesse a fare questa concordia »: cioè, la concordia dell'uomo con Dio. E soltanto per conferire alla Terra quell'ottima disposizione in cui meglio potesse compiersi la divina opera di Gesù, la Provvidenza volle Roma che stendesse il suo impero su tutto il mondo. Nel quale, perciò, quando Gesù nacque, « pace universale era per tutto, che mai più non fu, né fia: ché la nave della umana compagnia dirittamente per dolce cammino a debito porto correa ». L'impero qui è preparazione con la pace alla ristaurazione dell'umana natura operata dal figliuolo di Dio. Più tardi, nella *Monarchia* e nella *Commedia* il monarca diventa esso il Messia, o, se si vuole, un secondo Messia, destinato a riconformare l'umana creatura alla bontà divina.

E già nella Epistola agl'italiani, per esortarli a riunirsi tutti intorno all'imperatore, Dante dirà: *Si culpa vetus non obest, quae plerumque serpentis modo torquetur et verti-*

tur in se ipsam (*Ep.*, V, 6). E l'altra Epistola, ai fiorentini scelleratissimi, dell'anno dopo, comincia: *Aeterni pia providentia Regis, qui dum caelestia sua bonitate perpetuat, infera nostra despiciendo non deserit, sacrosancto Romanorum imperio res humanas disposuit gubernandas, ut sub tanti serenitate praesidii genus mortale quiesceret, et ubique, natura poscente, civiliter degeretur* (*Ep.*, VI, 1). E nella *Monarchia* sarà apertamente asseverato che non solo il cristianesimo, bensì anche l'impero sono *remedia contra infirmitatem peccati*; per modo che *si homo stetisset in statu innocentiae, in quo a Deo factus est, talibus directivis non indiguisset.* Alla quale origine celeste della monarchia è da por mente per intendere rigorosamente le affermazioni di Dante nell' Epistola agli italiani e nella *Monarchia*, che la maestà imperiale *de fonte defluit pietatis*, o che il romano impero *de fonte nascitur pietatis.*

Quindi la missione divina del Veltro, che farà morir di doglia la famelica lupa, raffigurante la terrena cupidigia insaziabile, causa d'ogni ingiustizia e però d'ogni discordia: del Veltro, che

> caccerà di villa in villa,
> Fin che l'avrà rimessa nello inferno
> Là onde invidia prima dipartilla,

la fiera bestia, che

> Non lascia altrui passar per la sua via,
> Ma tanto lo impedisce che l'uccide.
>
> (*Inf.* I, 109-111, 95-96)

Togliere quest' impedimento e rendere possibile all'uomo la via che è sua, al fine naturale, di esser felice nella concordia dei voleri, mercé la giustizia restauratrice dell' innocenza primitiva, questo è l'ufficio del monarca, che nulla più desidera perché tutto possiede. Ufficio,

come ognun vede, schiettamente religioso, come quello che, dopo Cristo venuto a riscattare l'uomo dalla servitù del peccato originale, ripristina nell'uomo stesso il perduto vigore e, col sottoporre a legge il volere, lo sottrae alla schiavitù non per anco abolita del peccato attuale. Giacché il peccato ha lasciato nell'umana natura certa debolezza (*infirmitas peccati*) [1], a cui non più Cristo, né la sua Chiesa, abbandonata a sé, porrà rimedio, ma appunto l' imperatore, vero restitutore pertanto della umana natura quale era uscita dalle mani di Dio, portata da un provvidenziale istinto socievole alla pace della vita civile.

E qui si cominciano a scorgere i più riposti motivi del pensiero politico di Dante. Il quale vede bensì con Agostino nella città terrena la radice di ogni male, la lupa di « tutte brame carca nella sua magrezza »; ma, a differenza di Agostino, ammette che nella stessa città terrena scenda Dio a liberar l'uomo, mandandogli incontro un Virgilio capace di trarlo « per loco eterno »; e pur non confondendola con la città celeste, ne rivendica il valore al lume di quegl' insegnamenti filosofici, che additavano nell'uomo una natura politica, essenzialmente etica, poiché nello Stato è pure il compimento delle immanenti aspirazioni dello spirito. Dante, insomma, ci si presenta assertore vigoroso del valore dello Stato, il cui concetto era stato una delle creazioni più geniali della libertà greca, ma s'era poi oscurato e presso che annullato attraverso la speculazione cristiana, nel dispregio onde il dualismo paolino di spirito e carne aveva avvolto la natura e tutte le istituzioni mondane che nella natura hanno base. Dante rialza la città terrena, che Agostino aveva abbattuta.

La rialza, bensì, senza nulla perdere dell'altezza a cui il cristianesimo aveva intanto sollevato gli spiriti:

---

[1] *Mon.*, III, 4.

poiché ogni grande pensatore afferma, non nega. Lo Stato greco, mera formazione naturale, non aveva valore religioso, perché non aveva vero valore umano. Una legge fatale, analoga a quella che porta gli uomini a vivere, li porta a consociarsi; e a consociarsi nel modo più conforme alla garenzia degl' interessi per cui si associano. Perciò lo Stato aristotelico, a differenza di quello dei Sofisti e dei Cinici, come di tutta la filosofia greca della decadenza che sommerse lo Stato nell'astratta universalità cosmopolitica, è natura, da cui la volontà può deviare, ma a cui, fatta savia dal sapere, tornerà senza fallo per istinto. Lo Stato dantesco, invece, è una natura già infranta dalla prevaricazione del primo uomo, né del tutto ripristinata dall' Uomo-Dio: anzi, natura potrebbe dirsi soltanto senza l'antica colpa, senza l' infermità da questa prodotta, né guarita dal Salvatore. Sarebbe, non è. E pure dev'essere. La pace dell'uomo d'accordo seco stesso e con gli altri, dentro la giustizia che è libertà, non è dietro alle nostre spalle, quasi passato rimpianto con vana nostalgia; anzi è l' ideale che brilla alto innanzi a noi; è il nostro dovere, la nostra missione, la volontà di Dio che noi dobbiam fare. Lo Stato dunque risorge nella mente di Dante non più come legge naturale, ma come celebrazione della libertà, opera dell'uomo rinfrancato da Dio, prodotto dello spirito nella pienezza della sua virtù religiosa.

Non è più il semplice concetto aristotelico, e neppure il pessimistico cristianesimo di Agostino. L'aristotelismo è rinnovato dal punto di vista cristiano, che vuol dire punto di vista umano, spirituale, ignoto ai greci. Punto di vista tragico. Giacché tale è il destino della vita spirituale: uno sforzo incessante di essere, di affermarsi, contro le forze avverse che ci contrastano il passo, e ci obbligano a sostenere una lotta senza tregua. Tale la vita politica per Dante: guerra, non pace. La pace, sì,

in fondo, quasi faro che splenda lontano al navigante travagliato dai flutti della tempesta; mèta finale, tanto più agognata dal Poeta, quanto più aspra, fiera, pertinace la guerra che gl' infuria d' intorno, nella storia del suo tempo, nella storia di tutti i tempi, dalla colpa del primo parente fino all'avvento del nuovo Messia, che egli preconizza.

IV.

Dante non vuole già che l' Impero assorba in sé e cancelli i singoli Stati minori. Coi pubblicisti francesi della corte di Filippo il Bello, accetta il fatto storico delle formazioni politiche autonome quantunque particolari; così come all'autarchia della città aristotelica non contrastava l' individualità dei singoli cittadini. E non solo egli giustifica siffatte divisioni politiche, ma tutte le differenze che possono intercedere tra diversi reggimenti. Accenna esplicitamente alle condizioni geografiche di ciascun popolo e al clima come base insopprimibile di legislazioni e regimi differenti; e avverte che la necessità d'un solo potere supremo non va intesa nel senso che ogni più piccolo giudizio di un qualunque comune debba emanare dal monarca; bensì piuttosto nel senso che questi decida per tutto ciò che è interesse comune di tutti, in modo che una regola indirizzi il genere umano alla pace. Si può forse fissare il pensiero di Dante dicendo, che di competenza del potere imperiale è la norma di diritto interstatale, restando di competenza di ogni regno o comune quella di diritto interno [1]. Egli preferisce dire aristotelicamente, che l' impero è come l' intelletto speculativo del genere umano, e i singoli

[1] Cfr. F. Ercole nella *Riv. it. di sc. giur.*, cit. pp. 256-57.

governi particolari ne sono l' intelletto pratico, che dal primo riceve i principii da applicare nei vari casi determinati.

Questo impero che non annulla i regni, per gl' italiani è il loro stesso regno. È l' imperatore re di Germania oltre che dei romani; ma, in quanto capo di Roma, esso è imperatore; e le contingenze storiche, per le quali la corona italiana va congiunta con la germanica, nulla detraggono al carattere puramente italiano o romano dell' impero: come, per altro, era convenuto nella pubblicistica contemporanea. Il dominio d'oltralpi è affatto accessorio, e fa parte di quella massa fluttuante, e per ovvie ragioni storiche non mai determinata precisamente negli stessi scrittori imperialisti medievali [1], la quale variava intorno al nucleo sostanziale dell' impero, avente il suo centro di diritto in Roma. L' Italia, è vero, non era un regno: dopo Benevento e Tagliacozzo, era svanito il sogno del gran Federico, svevo d'origine, ma italiano d'animo e veramente romano agli occhi di Dante. Che importa? Affermando per primo (nel *De vulgari eloquentia*, I, 18) una lingua, ossia una forma spirituale unica per tutta Italia, vide egli l' Italia una, ancorché non politicamente unificata: «*Licet curia* (*secundum quod unica accipitur, ut curia regis Alemaniae*) *in Italia non sit, membra tamen eius non desunt*; *et sicut membra illius uno principe uniuntur, sic membra huius gratioso lumine rationis unita sunt*: *quare falsum esset dicere curia carere Italos, quamquam principe careamus*; *quoniam curiam habemus, licet corporaliter sit dispersa*».

Il corpo diviso, lo spirito uno; e perciò una la lingua:

---

[1] Vedi in proposito le esatte osservazioni del CIPOLLA (*Il tratt. De monarchia di D. A. e l'opuscolo De potestate regia et papali di Giov. da Parigi*, nelle «Mem. della R. Acc. d. sc. di Torino»: scienze morali, s. 2ª, t. 42, 1892, pp. 303 sgg.); il quale ha però il torto di voler trovare una precisa delimitazione di confini, che era da escludere *a priori*.

una l'eredità santa delle memorie e delle tradizioni raggiunte da Roma. E però Dante accusava di cecità i fiorentini, incapaci di vedere nell' imperatore, anziché l'oppressore barbarico, il re degl' italiani chiamati a libertà e ad una missione provvidenziale. Perciò nella Epistola agli italiani, Arrigo VII è detto *solatium mundi*, ma è detto anche sposo d' Italia e gloria del suo popolo (*sponsus tuus, gloria plebis tuae*). Perciò il Veltro, che libererà il mondo dalla ingordigia della lupa, sarà prima di tutto salute di quest'umile Italia,

> Per cui morì la vergine Cammilla,
> Eurialo, e Turno, e Niso di ferute.
>
> (*Inf.* I, 106-108)

Perciò, com' è stato bene osservato, il Veltro, l' imperatore, ha una speciale missione italiana. Direi di più: Dante col suo concetto di un monarca unico pensa al mondo, ma guarda a Roma, all' Italia, che ne continua la storia; e dal riordinamento dell' Italia, dal ridestarsi di quella provvidenziale possanza dell'Aquila romana, che dal Campidoglio deve spiccare il suo volo pel mondo, attende la pace universale, un mondo spogliato dalla cupidigia e composto nell'ordine della giustizia.

Sacra la missione dell' impero, sacra la missione dell' Italia romana. Chi dice impero, dice infatti Roma. Alla dimostrazione dell'ufficio assegnato a Roma dalla Provvidenza è dedicato tutto il secondo libro della *Monarchia*. Ma l' ingenuità, voglio dire la schiettezza, e quindi la fermezza della fede di Dante in questo concetto altissimo della «città santa», meglio che dalle sue osservazioni storiche esposte nella *Monarchia*, e qua e là richiamate, per tutto il Poema come nel *Convivio*, e tutte ordinatamente riassunte da Giustiniano nel canto sesto del *Paradiso*, assai meglio si argomenta dalle commosse

esclamazioni onde a un tratto rompe una volta il corso della sua meditazione sugli evidenti vestigi del volere divino per entro a tutta la storia di Roma, da Enea contemporaneo di David allo stabilimento dell' impero, sotto cui Cristo nacque: « Oh ineffabile e incomprensibile sapienza di Dio, che a un' ora per la tua venuta in Siria suso e qua in Italia tanto dinanzi ti preparasti! Ed oh istoltissime e vilissime bestiuole che a guisa d'uomini pascete, che presumete contro a nostra Fede parlare; e volete sapere, filando e zappando, ciò che Iddio con tanta prudenza ha ordinato! Maledetti siate voi e la vostra presunzione, e chi a voi crede! » (*Conv.*, IV, 5). Perché dunque credesse alla missione di Roma, perché egli con Virgilio celebrasse l'andata di Enea, « corruttibile ancora, ad immortale secolo », di Enea eletto da Dio padre dell'« alma Roma e di suo impero » (*Inf.* II, 14-21),

> La quale e il quale (a voler dir lo vero)
> Fur stabiliti per lo loco santo
> U' siede il successor del maggior Piero;

giacché nel regno dell' immortalità Enea

> Intese cose, che furon cagione
> Di sua vittoria e del papale ammanto;
>
> (v.v. 22-27)

questo perché, quale precisamente apparve alla mente di Dante, a noi preme poco rammentarlo. Per l'intelligenza del suo pensiero basta vedere nelle sue stesse parole questo: che egli non dubitò, che nella virtù romana, nella fortuna delle guerre romane, in tutte le vicende della romana storia, onde agli occhi suoi la potenza mondiale dell'Urbe si venne sempre più ampliando e rafforzando, operasse Dio stesso. I particolari de' suoi concetti storici hanno invero scarsa importanza: vorremo noi misurare la serietà

dell' intelletto dantesco dalla fede infantile con cui egli accetta come storia e fa oggetto di alta speculazione la leggenda virgiliana? Tutto ciò appartiene alla parte caduca, che c' è anche negli spiriti magni, e c' è anche in Dante; ma non è propriamente ciò per cui Dante sopravvive eterno, ciò per cui ci affolliamo tuttavia attorno a lui, come il popolo greco accorreva al canto de' rapsodi omerici. Sia o non sia venuto Enea da Troia alle prode latine, e sia egli sceso o no nel regno delle ombre, Roma vinse Cartagine e la distrusse; Roma, attraverso secoli di conflitti interni, economici e politici sempre risoluti e sempre risorgenti, attraverso guerre ininterrotte, aspre e pur sempre vittoriose, creò uno Stato possente, diede legge a quante genti vennero con lei a contatto, impose la sua disciplina, la sua umanità, la romanità, al mondo della più operosa e creatrice civiltà antica, fiorita sulle sponde del Mediterraneo. Roma dunque veramente unificò con la virtù sua e pacificò nel suo diritto il mondo, fondendo nel rovente crogiuolo della sua energia e poi suggellando della sua impronta quella civiltà umana, e non più veramente nazionale, di cui la filosofia greca e le falangi macedoni avevano più fatto sentire il bisogno che attuato l'idea. Roma così certamente gettò la base granitica al monumento, che il divino soffio di un nuovo spirito ricreatore, mosso dall' Oriente misterioso, doveva suscitare alto nel cielo, segno sublime d'una nuova storia.

Questo vide, sentì Dante; questo pensiamo anche noi. Che se oggi forse non siamo tutti disposti a vedere con lui in Roma pagana, condizione necessaria al trionfo del cristianesimo nel mondo, l'atto d'una volontà umanamente intenta a preordinare di lunga mano nel suo segreto impenetrabile un avvenimento, che dovrà un giorno, a data fissa, irrompere inatteso tra gli uomini a miracol mostrare; tutti pensiamo, o dovremmo pensare, proprio come

Dante, che tutta la storia è l'attuarsi di una volontà divina, uno spiegarsi lento per mille vie non facili ad essere abbracciate tutte d'uno sguardo solo, ma tutte armonicamente convergenti a una mèta unica, di quella vita, sempre più piena, sempre più luminosa, sempre più libera, dello spirito, in cui veramente consiste la potenza miracolosa del cristianesimo.

Anche noi dunque ripetiamo col nostro grande Poeta, che Roma, il suo impero, e quell' idea che l' impero lascia dietro di sé, di un comune diritto, quasi immagine, come Dante ci ha detto, di una giustizia naturale, forza disciplinatrice dei singoli stati e pacificatrice dei re, dei principi e delle repubbliche perché liberatrice degli uomini dalla cupidigia, o, come oggi si direbbe, dallo spirito di sopraffazione: tutto questo, certamente, *de fonte nascitur pietatis*. Rientra nel divino processo della realtà spirituale; ed ha un valore, che fu sacro per Dante, e sacro è tuttavia nel fondo di ogni coscienza umana. Questa è tuttavia la nostra fede, e la forza della nostra fede.

Dante non dubitò dell'autenticità della donazione di Costantino. Particolare, anche questo, di assai scarsa importanza nella storia e quindi per noi. Quel che vive, o può vivere, è non quel che Dante seppe, ma quello che pensò: quell' idea, che è al di sopra di Arrigo come di Costantino; e che, come poteva far condannare quello, se più oltre si fosse indugiato in Lombardia, così fa condannare questo; e in tale condanna manifesta il suo significato:

> Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
> Non la tua conversion, ma quella dote
> Che da te prese il primo ricco patre!
>
> (*Inf.* XIX, 115-117)

« Non la tua conversione », perché l' impero dev'essere cristiano; perché, come è detto nella *Monarchia*, questa

mortale felicità, che è il fine dell' impero, è in certo modo via alla felicità immortale, e da questa attinge perciò il suo valore; perché Cesare deve avere verso di Pietro quella riverenza (la « riverenza delle somme chiavi ») [1], che deve il figlio al padre, affinché, illustrato dalla luce della paterna grazia, possa più efficacemente irradiare il mondo terreno, cui da Dio, e da Dio solo, è preposto. La rettitudine del governo imperiale, instauratore della naturale giustizia, nel suo carattere sacro non si può reggere se non sul fondamento della fede religiosa, e non può quindi prescindere dal riconoscimento della Chiesa in tutto il suo valore divino. « Non dunque la tua conversione; ma quella dote », che ebbe il primo pontefice non più povero. E ciò per due ragioni: e perché chi diede non poteva dare, e perché chi ricevette non poteva ricevere. Dare non poteva Costantino, perché il potere che a lui era affidato, e in cui doveva aver base ogni suo atto legittimo, non consentiva alcun atto distruttivo del potere medesimo; ed alienando parte dell'impero, egli distruggeva l' impero stesso, il cui ufficio essenziale è di sottoporre tutto il genere umano a una sola volontà (*uni velle et uni nolle*). E come la Chiesa non è autorizzata a nessun atto contrario al suo fondamento, cioè a Cristo, così nessun imperatore può arrogarsi facoltà di nulla che sia contrario a quel diritto umano, che della monarchia universale è la base. In fine ogni giudice suppone la giurisdizione; né quindi può mutarla. E per ammettere nell' imperatore il diritto di annullare o scemare, che qui è lo stesso, l' impero, bisognerebbe invece concepire l' imperatore come antecedente all' impero, e non viceversa, com' è il vero. — Ma ricevere neppure poteva Silvestro, perché, dice la *Monarchia*, la Chiesa non ha la capacità di acquistare beni temporali; e ciò per pre-

[1] *Inf.* XIX, 101.

cetto proibitivo espresso, come si ha da Matteo: *Nolite possidere aurum neque argentum.* Precetto attenuato in qualche modo in Luca, ma fermo il divieto agli ecclesiastici di ogni vera proprietà.

Dante anche qui, nella questione della proprietà o della povertà — che fu di quelle che più appassionarono gli animi al tempo suo — si leva al di sopra delle opposte fazioni. Sente e canta commosso la divina passione di Francesco per Povertà, ne intende profondamente il mistico e morale motivo, come principio di radicale riforma interiore della Chiesa e dell'uomo; ma con quella moderazione di concetti, che è (avrebbe detto il nostro Gioberti) il contrassegno più cospicuo del vero ingegno dialettico, cui non fa bisogno rinunziare a una verità per affermarne un'altra, Dante sdegna e riprova la tesi estrema dei fanatici spirituali; e se ne sta nella buona compagnia di Bonaventura, da cui si fa dire in *Paradiso* (XII, 115) circa i seguaci di Francesco:

La sua famiglia, che si mosse dritta
Co' piedi alle sue orme, è tanto volta
Che quel dinanzi a quel di retro gitta;
. . . . . .
Ben dico, chi cercasse a foglio a foglio
Nostro volume, ancor troveria carta
U' leggerebbe: « Io mi son quel ch' io soglio ».
Ma non fia da Casal, né d'Acquasparta,
Là onde vegnon tali alla scrittura,
Che l'un la fugge, e l'altro la coarta.

Senza fuggire con Matteo d'Acquasparta la regola francescana, senza coartarla con Ubertino da Casale, ossia senza distruggere la lettera e lo spirito dell' insegnamento dell'Assisiate, e senza materializzarlo con l'assurda interpretazione estrema dei rigoristi, che si chiamarono 'spirituali', Dante, spirito eminentemente cattolico e aborrente da ogni angusta mentalità eretica,

vuole la Chiesa povera, ma capace di possedere non a titolo di proprietà, bensì di usufrutto, per dispensare ai poveri di Cristo il prodotto de' suoi possessi: *immoto semper superiori dominio*, che non può non essere di colui che non desidera nulla, perché tutto gli appartiene: l' imperatore. Dante cioè vuole, conforme allo spirito di Francesco, che l'uomo di Dio non rinunzi già alle cose, senza di cui la sua vita diventerebbe impossibile, ma non si leghi ad esse, soffocando nel proprio cuore quel libero slancio che lo trae in alto.

Per tal modo si fa anche più chiaro che la missione del monarca non è solamente, e quasi né pure principalmente, politica, ma anche e sopra tutto religiosa. Giacché la lupa, che il Veltro ricaccerà all' Inferno, è la cupidigia insaziabile che dopo il peccato originale arde nei cuori, poiché gli uomini non sono stati redenti interamente dal figliuolo di Dio. Né l'azione redentrice di Cristo può essere condotta a termine dalla Chiesa, che coi sacramenti ne continua, ma non ne estende l'opera. La Chiesa non è tutto; e perciò, nel sistema dantesco, è condizionata e integrata dall' Impero. Gesù nasce quando il mondo è pacificato da Roma; e nascerà in perpetuo nei cuori degli uomini che siano stati guariti dall' infermità del peccato e composti in una famiglia sola, giusta e concorde, per opera del Veltro.

L'uomo, per Dante, è *medium quoddam corruptibilium et incorruptibilium*, e partecipa della natura degli estremi. Cittadino di questa città terrena, che si svolge nel tempo mediante un diritto che regola i rapporti scambievoli onde gli uomini son legati tra loro in quanto hanno bisogni, come oggi diremmo, economici e sono essi stessi forze economiche: un diritto che dà legge all'uomo che vive nella natura. Ma cittadino anche della città di Dio, o delle cose eterne; le quali non possono avere altre leggi da quelle che dentro agli animi degli uomini son dettate

dalla fede, dalla speranza, dall'amore. All'eterno non si sale se non attraverso il temporale: e soltanto nell'uomo di sana ragione che pratichi tutte le virtù intellettuali e morali, può scendere la grazia redentrice, che india lo spirito sollevandolo nel regno dell'eterno e della celeste beatitudine. Soltanto attraverso la disciplina dello Stato che raddrizza le volontà e chiude ciascun individuo nella sua legge, che è la legge della giustizia universale, può l'uomo spogliarsi delle prave inclinazioni dell'egoismo.

Lo spirito che si sublima nel cielo di Dio, dove è l'ultimo suo fine, è lo spirito aperto all'amore, lo spirito che non si rannicchia dietro a nessuna barriera, che vuole con sé tutti gli spiriti a pregare o a cantare il suo inno a ogni cosa bella, o a riconoscere la verità santa, una per tutti, a vivere insomma la vita che sola è degna di lui, universale. E questo spirito è quello dell'uomo, che ha imparato a sentire l' interesse di tutti come superiore al proprio, anzi come l'unico: quello cioè che ha imparato ad obbedire alla legge come voce più intima, più imperiosa e insieme più soave, che gli parli dall' intimo della coscienza. E perciò, come predicava Dante a' suoi fiorentini, è divenuto libero. Libero di quella libertà, che nella *Monarchia* (I, 12) come nel *Paradiso* (V, 19) è detta il maggior dono che Dio, per la sua larghezza, creando, facesse alle creature intelligenti; il dono «alla sua bontate più conformato». Quella libertà, che tutto il viaggio compiuto in compagnia di Virgilio ha infine fatto acquistare a Dante sulla cima del Purgatorio, quando ha visto «il temporal foco e l'eterno», ed è venuto in parte dove Virgilio (la ragione umana) per sé più oltre non discerne, e s'accomiata dal suo discepolo con lo stupendo saluto:

> Vedi là il sol che in fronte ti riluce;
> Vedi l'erbetta, i fiori e gli arbuscelli,
> Che qui la terra sol da sé produce.

Mentre che vegnan lieti gli occhi belli,
Che lagrimando a te venir mi fenno
Seder ti puoi e puoi andar tra elli.
Non aspettar mio dir più, né mio cenno.
Libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
E fallo fora non fare a suo senno:
Perch' io te sopra te corono e mitrio.

(*Purg.* XXVII, 133-142)

Come Beatrice può tergere le lagrime e mostrare gli occhi belli a Dante, non quando egli vuol uscire dalla selva e s' imbatte nella lupa, ma soltanto nel Paradiso terrestre, dove Virgilio l'abbia ricondotto a reintegrare la sua umana natura e farlo o rifarlo padrone di sé, così la Chiesa può spiegare la sua azione di grazia sul genere umano, solo quando l'umano arbitrio sia divenuto parimenti libero, dritto e sano, mercé l'azione dello Stato. Il quale lo dirige alla temporale felicità non secondo gli ammaestramenti della rivelazione, propri alla Chiesa, ma (come è detto nella *Monarchia*) *secundum philosophica documenta*, giusta l'ufficio affidato nella *Commedia* a Virgilio.

In questa distinzione di ragione e di fede, l'una lume e legge alla vita mondana, e l'altra via alla felicità trascendente, è il principio dottrinale dell'autonomia dello Stato, che Dante, in relazione alle controversie della pubblicistica contemporanea, formola nella sua tesi, che l'autorità imperiale discende senza intermediari da Dio: e non deriva quindi né dalla designazione degli Elettori tedeschi, semplici « denunziatori » e strumenti della Provvidenza; né dal Pontefice, che incoronando l' Imperatore non fa se non riconoscere, in questo come in ogni altro caso che eserciti debitamente l'ufficio suo, la divina volontà. L' Imperatore è sovrano perfetto, in quanto rappresenta un diritto il cui adempimento rende possibile la stessa Chiesa. La quale è sì al di sopra di tutto, ma in quanto rientra nei limiti della sua spirituale giu-

risdizione; in quanto non è guidata né da Niccolò III, né da Bonifazio VIII, né da Clemente V, né da Giovanni XXII, né da altro simoniaco che rapacemente, per oro od argento, adulteri le cose di Dio; in quanto non merita l' invettiva di Dante a papa Orsini, onde tanto si compiace Virgilio:

> Ché la vostra avarizia il mondo attrista
> Calcando i buoni e sollevando i pravi.
> Di voi pastor s'accorse il Vangelista
> Quando colei, che siede sopra l'acque,
> Puttaneggiar co' regi a lui fu vista;
>
> (*Inf.* XIX, 104-108)

né muove su in cielo lo sdegno che fa trascolorare Pietro e tutta la corte dei beati, al pensiero dell' indegno successore:

> Quegli ch'usurpa in terra il loco mio,
> Il loco mio, il loco mio che vaca·
> Nella presenza del Figliuol di Dio,
> Fatto ha del cimiterio mio cloaca
> Del sangue e della puzza; onde il perverso,
> Che cadde di quassù, laggiù si placa.
>
> (*Par.* XXVII, 22-27)

La Chiesa che sta in alto è insomma la Chiesa di Dio, non quella del diavolo; quella che Francesco d'Assisi volle povera; quella che Dante perciò vuol ricondotta dall' Impero alla povertà temporale, che è ricchezza spirituale.

V.

Ed ecco svelato il significato profondo di tutte le profezie sparse per tutti i canti della *Divina Commedia*. La quale, come la grande poesia biblica, come la recente let-

teratura politico-religiosa gioachimita e francescana, vuol essere per Dante, anzi, nel suo animo pieno di fede, è tutta, dal principio alla fine, un ammonimento profetico. Tutte le profezie si assommano e adunano in quella di Beatrice nel Paradiso terrestre, dove l'opera di Virgilio è compiuta, e Dante or ora sarà

Rifatto sì, come piante novelle
Rinnovellate di novella fronda,
Puro e disposto a salire alle stelle;
(*Purg.* XXXIII, 143-145)

nella condizione, cioè, in cui l'uomo sarà restituito dalla disciplina imperiale; lì dove Dante riprende la figurazione della Chiesa, che è nell'*Apocalissi* di Giovanni, ritraendone tutta la storia in una processione allegorica; e Beatrice, appunto in linguaggio apocalittico, volutamente oscuro e solennemente misterioso, predice:

Sappi che il vaso che il serpente ruppe
Fu, e non è;

non è più la Chiesa, raffigurata nel carro che Dante vede infranto dal drago, corrotta dallo spirito del male. Non è più, distrutta dagli stessi ecclesiastici, «in vesta di pastor lupi rapaci» (*Par.* XXVII, 55):

ma chi n' ha colpa, creda
Che vendetta di Dio non teme suppe.
Non sarà tutto tempo senza reda
L'aquila che lasciò le penne al carro

(per colpa di Costantino)

Per che divenne mostro e poscia preda;
Ch' io veggio certamente, e però il narro,
A darne tempo già stelle propinque,
Sicure d'ogni intoppo e d'ogni sbarro;

Nel quale un cinquecento diece e cinque,
Messo di Dio, anciderà la fuia
Con quel gigante che con lei delinque.

(*Purg.* XXXIII, 34-45)

La fuia, la ladra, la gran lupa, a cui Virgilio sottrae Dante e l'Impero deve sottrarre, e sottrarrà, l'uomo, è la Chiesa.

Questo, in breve, il concetto dominante dell'Alighieri, la sua profezia. La riforma della Chiesa; ma una riforma sostanziale, che in lei e per lei riformi, riedifichi tutta la vita. Questo il concetto, che, com'è il più alto segno del pensiero dantesco, è altresì la ragione del posto unico che a Dante spetta non pure nella storia della cultura italiana, ma anche della civiltà universale. Giacché il fascino potente che il nostro maggior poeta esercita su tutte le menti del mondo civile, e che pare moltiplicarsi col distendersi della sua gloria pei secoli e tra i popoli, non si spiega tutto con l'eccellenza della sua poesia: voglio dire di quello che per poesia si suole intendere, mettendo insieme in una stessa schiera Dante e il Petrarca, l'Ariosto e lo Shakespeare e il Goethe, o qual altro più insigne creatore di vivi fantasmi sia nei fasti dell'umana grandezza. Ogni poeta è universale, e parla eterno al cuore di tutti. Ma l'universalità di Dante è un'universalità superiore a quella propria d'ogni poeta; e se mi fosse lecito di definire il mio concetto con una formola filosofica, direi che laddove l'universalità del poeta concerne la forma dello spirito che si attua nella poesia, quella di Dante investe anche il contenuto. Di guisa che, dove l'arte d'ogni poeta richiede preliminarmente un certo accordo d'interessi morali fra autore e lettore (accordo che il più delle volte potrà esser prodotto da una preparazione particolare e da certe speciali disposizioni d'animo, e qualche volta riescirà assai malagevole a stabilirsi), quella di Dante in-

vece s' impadronisce subito, a un tratto, dell'animo d'ognuno, e va diretta al cuore. Ogni poeta ha il suo mondo; il quale diviene un mondo reale anche per gli altri, in quanto esso fu veramente un mondo pel poeta. Che importerebbe a noi de' «capei d'oro all'aura sparsi» d'una donna morta ormai da sette secoli, se essi non splendessero eterni nell'arte del poeta? Ma Beatrice non è una donna: donna fu, e ancor trema nel canto dell'esule meditabondo una dolcezza trepida e pudica, che solo occhi femminili potevano infondere nel cuore di un uomo. È la teologia: ma non la teologia del frate, che beato, nella quiete della sua cella, o dall'alto della sua cattedra, martelli infaticabile sull' incudine della dialettica le sentenze di Pier Lombardo; non è quella scienza di Parigi, che destava i sospetti dell'umile francescano e gli sdegni di Jacopone, perché dava la vanità e l'orgoglio del dottore, e spegneva in cuore la fiamma dell'amore e della fede. Essa è uno sguardo luminoso gettato dal cielo sulla terra e negli abissi, a intender tutta la vita, e a ravvivarla nella coscienza delle sue armonie; è intelligenza, vibrante di passione, di questa vita, non quale può apparire, puro schema pallido e inanime, alla speculazione del filosofo, anzi quale palpita dentro di noi ad ogni ora, ad ogni istante, come caos di forze — cose, uomini, istituzioni, tutto il passato, base a ogni nostro più piccolo atto o respiro vitale: — caos, in cui ciascuno di noi, che è personalità, cioè volontà consapevole, libera e dominatrice, deve mettere ordine, orientarsi, vivere! Questa vita, insomma, ch' è passione e dev' essere volontà, libera vita dello spirito, pensiero che si spiega nella sua sovrana natura; questa vita, nella sua totalità, raccolta attorno al suo centro, che è suo principio e suo fine, Dio. Questo è Beatrice. Il cui poema perciò parla sì con divino accento alla fantasia; ma non distraendoci dalla realtà in cui pulsa il ritmo costante del nostro essere, per chiuderci

in un mondo d'immaginazione; anzi riscotendo tutte le fibre del cuore, onde ognuno di noi è avvinto a questo mondo vivo, d'amore e d'odio, di pietà e di dispregio, di poesia e scienza e di bisogni; di duri bisogni, di virtù e di vizi, di eroi e di uomini vili e bestiali, che fanno la terra una selva selvaggia; e creano in chi non disperi di sé e delle voci interiori che gli parlano di verità, di bene, di qualche cosa che ha da essere e non può non essere, la necessità di credere in una realtà diversa da questa che angosciosamente ci opprime, e più vera, nella quale si debba trovar la ragione e il fine di tutto. Giacché l'uomo, che pensi e senta, e non disperi, e non cada nel cammino ha, comunque intesa, una religione. Ebbene Dante — guardatelo in viso, in quella fronte pensosa e severa, cui non arride vaga immagine di bellezza, puro diletto della fantasia, ma batte piuttosto il pensiero del destino dell'uomo — Dante è poeta sì, ma in quanto è profeta.

Ricordate il *Convivio*, nel suo motivo ispiratore: il poeta che aspira a qualche cosa di più alto dell'arte: qualche cosa che sia ancora arte, ma sia anche scienza, pensiero. E il primo tentativo viene abbandonato, perché inferiore nei mezzi all'alto fine che brilla innanzi all'animo del poeta: inferiore, perché il commento era estrinseco alle canzoni, e l'artista sentiva che l'aggiunta non mutava il carattere primitivo della sua poesia. Ricordate pure il proposito finale della *Vita nuova*: « non dir più di questa benedetta, infino a tanto che io non potessi più degnamente trattare di lei ». Il modo degno non è quello del *Convivio*, ma quello del poema: la poesia che è profezia: la poesia che fa sua, non più la voce dell'amore per la donna, ma la voce dell'uomo che ad ogni momento erompe dal più profondo d'ogni animo, come aspirazione alla pienezza dello spirito nel divino; la profezia che predice, non il futuro che non è, ma quello che si agita, eterno presente, là dove può guardare l'intelletto chiaroveggente dell'uomo

di grande fede, di alto pensiero. Questo volle essere Dante: questo, oscuramente o chiaramente, egli è oggi, sarà sempre, per quanti sentono il carattere della sua poesia.

Poeta e profeta. Profeta del rinnovamento della civiltà mediante la riforma della Chiesa. Grande, senza dubbio, il numero di siffatti riformatori; ma che possano stare a fianco di Dante per altezza e originalità di concetto, pochi. In Italia, se si guarda alle idee ispiratrici delle anime che più ardentemente invocarono e propugnarono una riforma della Chiesa, presso a Dante non si possono collocare se non due soli grandi: uno del secolo che lo precesse, e l'altro di quello che lo seguì, e vide finire l' Italia di Dante, l' Italia dei Comuni, agitata dalle poderose forze d'una vita in pieno rigoglio: Francesco d'Assisi e Girolamo Savonarola. Dopo, l' Italia non sentì più il soffio rinnovatore di una grande anima religiosa.

Francesco vuol rinnovare la Chiesa, rinnovando senza altro lo spirito religioso, prescindendo da ogni riforma del suo organismo, come società non separabile dalla civile. Mira certamente alla sostanza della religione, sia come pura spiritualità negativa (dottrina della povertà), sia come slancio positivo dello spirito (dottrina dell'amore). Ma gli sfugge tutto il concreto delle condizioni, in cui la religione si sviluppa. E la sua riforma fermenta nel cristianesimo, ma senza virtù veramente efficace di radicale rinnovamento. Savonarola vede la Chiesa da riformare nel costume, privato e pubblico; e quindi si volge allo Stato; che concepisce teocraticamente. Ma non vede né anche lui il rapporto, dov' è la realtà concreta, tra il suo Stato e la vecchia Chiesa, che pure s'alleano contro di lui e gli accendono il rogo. Dante invece guarda alla Chiesa insieme e allo Stato; e (per restringerci sempre alla nostra storia) precorre Cavour, precorre Ricasoli; pone il problema nei termini appunto, in cui la storia dimostrerà che va posto, e in cui noi ce lo troviamo tuttavia innanzi.

Problema politico da una parte, problema religioso dall'altra. Problema umano, essenzialmente, profondamente umano nella sua indivisibile sostanza. La Chiesa non si può separare così dallo Stato, che questo la ignori, o essa ignori lo Stato; lo Stato non può respingere da sé la Chiesa a segno da negarne ogni valore. Né la Chiesa può spiritualizzarsi al punto di non avere in sé niente di temporale, e non rientrare quindi nella sfera dell'attività politica; né lo Stato può esercitare effettivamente quest'attività senza realizzare una sostanza spirituale e quindi venire a contatto con gli organi della vita religiosa. La Chiesa storicamente riformabile è quindi una sola: quella che si riforma riformando lo Stato: perché essa si forma veramente in quanto si forma lo Stato.

Che cosa è lo Stato? Si chiami impero con Dante, o si chiami altrimenti, lo Stato è quello a cui Dante mira con la sua universale monarchia: *unum velle, unum nolle.* È quello che nell'individuo si dice carattere, che è l'unità e la realtà effettuale della persona. La vita comune è allargamento della vita spirituale della persona, la quale viene a trovarsi nella necessità di instaurare un più alto e più spirituale carattere, una più concreta unità interiore; e crea così lo Stato. Il quale tuttavia avrà sempre lo stesso valore assoluto che la personalità individuale, giacché sarà l'ampliamento di essa e la sua vera realizzazione. Ora un carattere, una volontà nel suo svolgimento, non può aversi senza una fede religiosa. E l'essenza della fede è riconoscimento d'una realtà assoluta, sostanza e principio d'ogni legge, che sia tale davvero e non mero arbitrio: sicché chi dice volontà, dice legge. La volontà così intesa è sì anche volontà etica; ma appunto perché non c'è moralità che non importi un atteggiamento religioso dello spirito. Lo Stato pertanto è forza, perché volontà; ma è anche giustizia, volontà universale. È libertà, ma in quanto è legge: legge

che esso pone, ma che ad esso per primo è sacra, come volontà divina. Ed ecco perché viene a incontrarsi nella Chiesa, e non può disinteressarsene. E poiché nel divino che la Chiesa amministra, è la fonte viva della sua propria attività ed esistenza, allo Stato s'appartiene un fine di cultura, essenzialmente religioso: s'appartiene l'ufficio di restituire la Chiesa alla sua pura funzione religiosa, recando in atto, prima di tutto, la piena e perfetta autorità: quell' *unum velle*, quella inconsutile veste (come dice Dante con immagine biblica) che fu empiamente lacerata con la temporalizzazione della Chiesa, principio funesto della sua e altrui corruzione.

Lo Stato come volontà — questa divina realtà spirituale che l'uomo attua nella vita civile — non può incontrare ostacoli, che ne limitino la libertà, recidendola quindi alla radice. Esso si separa dalla Chiesa e celebra così la propria indipendenza in quanto cessa di considerarla centro di energia spirituale distinto da sé, e a sé contrapposto. Giacché quello che alla superficie è separazione, nel fondo è assorbimento e unità intima; in quanto lo Stato, mediante la propria infinità, togliendo alla Chiesa ogni elemento mondano, la purifica, e così realizza a un tempo la Chiesa, come vera Chiesa, e sé medesimo. E la Chiesa, spogliandosi d'ogni scoria esterna, e quindi riconoscendo lo Stato come infinita potenza, non solo torna per sé alla sua purità spirituale, ma irradia della propria luce divina il potere dello Stato.

Questo è oggi il nostro ideale. Potrei dire, il nostro Stato, avvertendo che lo Stato, al modo stesso d'ogni realtà etica, non è per l'appunto quello che c' è, ma quello che si costruisce, quello che noi politicamente lavoriamo sempre a costruire, senza poter dire mai di avere bella e compiuta l'opera nostra: l' idea, per cui lottiamo, per cui diamo anche la vita, torcendo lo sguardo dai difetti degli istituti e degli uomini in cui essa s'incarna, se non

fosse per colmarli col senso vivo e operoso del nostro ideale. Questa fu la profezia di Dante: uno Stato intimamente religioso perché libero dalla Chiesa, indipendente, potenza illimitata: e però una Chiesa povera, spirituale, alimentatrice di quella vita etica, che nello Stato trova la sua attualità e la sua tutela.

VI.

Dante attese il trionfo di siffatto ideale, che disse impero o monarchia, da Arrigo di Lussemburgo; e i disinganni del '13 non gli tolsero dall'animo che la missione provvidenziale fosse stata comunque affidata alla virtù romana. Le sue speranze fallirono miseramente; la pace non venne; egli morì in esilio; la *Monarchia*, riprovata e confutata con accanimento inquisitoriale dal frate Guido Vernani, fu dal cardinal legato Bertrando del Poggetto fatta bruciare in pubblico, non senza minacce alle ossa del Poeta, da pochi anni riposante — finalmente! — nell'arca ravennate. Gl'indizi del volere divino, apparsi alla sua fede nella logica degli avvenimenti storici, si dileguarono. I ciechi fiorentini parve avessero avuto buona vista, quantunque due secoli soli li separino da un nuovo assalto (ahimè quanto più duro!) che la forza imperiale tornerà a dare alla loro libertà, spenta anche la memoria di Dante, sparse le ceneri del gran frate di san Marco e poco meno che soffocata la sua tradizione. Tornerà più potente, non però a instaurare, né anche questa volta, la pace di Dante, anzi a seminare nuovi germi d'ingiustizia e di guerre future.

Sì, l'impero tedesco è un'utopia, suggerita dalle idee del tempo. Nel ritenere che Arrigo o altro messo di Dio potesse prima o poi «uccidere la fuia» e dare al mondo la pace, Dante, diciamolo pure, s'ingannò; e vide men

chiaro de' concittadini, che, bene o male, attraverso le turbolenze del Comune preparavano il terreno alla Signoria, primo nucleo dello Stato moderno. Ma a questo Stato, mèta lontana, non miravano né i Corso Donati, né i Betto Brunelleschi, né quanti altri Neri seppero accortamente sposare il proprio partito alla libertà popolare e a quella dei guelfi d'ogni parte d'Italia. E allo Stato invece pensa Dante, allo Stato dell'avvenire, che è anche oggi il nostro problema: simile in ciò alle anime del suo *Inferno*, che, al dire di Farinata, veggono, « come quei ch' ha mala luce », le cose che sono ancora lontane; e quando queste s'appressano o sono, « tutto è vano » loro « intelletto ».

Il grido di Marco Lombardo:

> ... ed è giunta la spada
> Col pastorale, e l'un con l'altro insieme
> Per viva forza mal convien che vada;
> Perocché, giunti, l'un l'altro non teme
>
> (*Purg.* XVI, 109-112)

risuona oggi in noi non meno forte di quello onde i fiorentini del 1311 incitavano Brescia alla resistenza contro il tedesco. E ci ammonisce, non esservi pace senza Stato forte; e finché questa forza non coincida con la giustizia e con la libertà, la pace esser vana speranza, e la guerra necessaria, da combattere senza tregua, senza esitanze, fermi nella fede che Dio la vuole; perché lo Stato, frutto di questa lotta e instauratore della pace, esso fa uomo l'uomo, libero nel diritto: di quella libertà, che sola può lasciarci sentire la presenza di Dio in noi e nelle cose nostre, e dar quindi una viva sostanza alla Chiesa. Ma ci ammonisce pure, non esservi spada che possa non temere il pastorale; non esservi sana politica senza una fede religiosa. La vita dello Stato infatti è vita di uomini, vita spirituale: e questa vita non è dato concepirla se non come devozione assoluta a un'idea, proprio come ogni Chiesa

insegna. Quella devozione, che fa il soldato sicuro incontro alla morte necessaria alla patria, ma fa anche ogni cittadino negli uffici più prosaici e meno rischiosi, ma non meno difficili, di tutti i giorni, inflessibile nella coscienza e nella volontà del dovere; ignaro, come il Veltro dantesco, di un interesse privato che non sia quello medesimo dell'idea di cui egli è servitore.

1918

IV.

LA FILOSOFIA DI DANTE

I.

V' ha due modi d' intendere il pensiero d'uno scrittore: uno dei quali potrebbesi denominare classico, perché è il modo antico, tradizionale e corrispondente alla concezione dell'arte e della scienza propria dei classici; e l'altro, per antitesi, romantico, in quanto mette in rilievo, non pure nell' intelligenza e nel giudizio delle opere d' arte, ma anche nella interpretazione delle dottrine l'elemento subbiettivo e individuale che è proprio e significativo della personalità dell'artista o dello scrittore, presente nell'opera sua, qualunque questa sia.

A chiarimento di questo doppio metodo si possono ricordare due scrittori egualmente grandissimi, che sono per solito considerati come due voci assolutamente discordi dell'anima umana, anzi come espressione di due concetti opposti della vita: di ciascuno dei quali il significato s' inverte secondo che s' intenda con l'uno o con l'altro metodo: Platone e Leopardi. Platone è, senza dubbio, il massimo pensatore dell'ottimismo, il maestro di quanti, di là dalle apparenze mortali, in mezzo alle quali l'animo umano par condannato a disperdersi tra gli errori e i dolori, hanno concepito il mondo come ideale realtà, eterna infinita perfetta, in cui l'uomo sia quasi naturalmente portato dalla sua medesima natura a spaziare, mediante le sue facoltà superiori, libero da ogni limitazione di cose nate e periture, beato nel godimento di una vita divina. L'idealismo platonico è infatti soddisfazione di

questo bisogno dell'uomo di liberarsi dalle angustie del mondo naturale, in cui egli nasce e vive come essere finito, e di partecipare a quella vita superiore dello spirito che s'espande nell' infinito. Filosofia, dunque, ottimistica per eccellenza. E ad essa è tornato sempre lo spirito umano, rinnovandola variamente, ogni volta che è risorto nella coscienza profonda di cotesto bisogno e della propria natura immortale aspirante a librarsi al di sopra di tutte le cose mondane.

Ma la filosofia di Platone appaga questa aspirazione dell'uomo soltanto se si considera nel contenuto obbiettivo delle sue affermazioni, prescindendo dall'atteggiamento che Platone (o, piuttosto, lo spirito umano quale si attua nella personalità di Platone) assume di fronte alla dottrina in cui quelle affermazioni si conchiudono: che è come dire, rispetto a quel mondo che la dottrina stessa pone innanzi a Platone. A Platone, che non è l'uomo definito secondo la sua filosofia, ma l'uomo vivente nella sua filosofia: ossia a quel Platone, che solo è reale, nella ricerca ansiosa dell' idea, e poi nella celebrazione commossa di quel divino mondo che splende nell'idea e quindi nella polemica contro le avverse filosofie, e insomma nella professione attuale del proprio pensiero, quale si versa e si eterna ne' suoi dialoghi. Lì è Platone, e lì veramente il suo pensiero, il suo idealismo. Ma quando si va a cercare lì questo idealismo, esso non apparisce così serenamente ottimistico, come parrebbe nell'astratta teoria delle idee. Lì il mondo, sì, è quello delle idee; ma in quanto veduto, e veduto nel suo valore (come Bene), e quindi desiderato, dall'uomo. Lì ci sono infatti le idee, ma c' è anche Eros, che è figlio di Penia; ed esso concentra in sé tutta la vita dell'universo, e culmina nello spirito umano che in tanto aspira alle idee, ed è filosofia, in quanto non le possiede, le idee. O almeno, non le possiede attualmente, e in sé e intorno a sé, nella coscienza e nella natura

come tali, non vede e non sente quell'essere, a cui tende, anzi la mancanza di questo essere. Sicché tutta la vita, non quella a cui si aspira, sì quell'altra che si vive aspirando, è coscienza non pure di difetto di beatitudine, ma della ferrea necessità di tale difetto. E un'ombra di malinconia avvolge questa vita, misticamente concepita in fine come una costante « contemplazione della morte ». E l'accento definitivo della dottrina platonica, quello che costituisce poi la grande bellezza dei suoi dialoghi immortali, non è la gioia d'una vita consapevole della propria potenza e del proprio valore, ma una profonda tristezza, quasi nostalgia della patria lontana: il dolore d'una vita che sente di non potersi giustificare.

Senza questa considerazione non s'intende Aristotele, che mira infatti ad eliminare dalla concezione platonica il motivo di questa tristezza (la svalutazione della natura, e, in essa, dell'uomo); e quindi non s' intende neppure Platone nel concreto processo dello svolgimento storico, a cui esso realmente appartiene. Né s'intende, ripeto, la bellezza di quella poesia, in cui il suo pensiero si esprime. Giacché ogni filosofo ha la sua poesia, come ogni poeta ha pure la sua filosofia. E nessuno può dubitare della prima parte di questa sentenza leggendo Platone. La cui poesia consiste non nel sorriso ironico con cui Socrate guarda gli avversari (che sono, sotto vario nome, quelli di Platone); né nella ricchezza di umanità molteplice che ci si spiega innanzi nei vivi caratteri delle tante figure scolpite nei dialoghi; né in altri particolari, tutti bellissimi, perché tutti illuminati dalla bellezza di una ispirazione centrale; ma nel profondo sentimento che anima tutto il mondo dei personaggi platonici, sgorgante dalla sua potente personalità religiosa, virilmente intenta a negare la vita dei sensi, in cui s' indugia l'uomo volgare, per affisarsi in un mondo trascendente, in cui l'animo posi sicuro.

In forza, al contrario, di questa considerazione noi non ci arrestiamo a un astratto concetto del platonismo, ma, entrando nel vivo di questa filosofia, lì dove essa è filosofia essendo pure poesia, l' intendiamo nella sua concreta unità di pensiero che non può individuarsi in una determinata forma obbiettiva senza esprimere un'anima: unità, cioè, di pensiero e pensante, verità e uomo; filosofia del filosofo.

Il caso del Leopardi è l' inverso. Egli è il poeta del pessimismo, perché il contenuto del suo pensiero, nelle sue prose e nelle sue poesie, sempre, è una dottrina opposta alla platonica. Platone idealista, Leopardi sensista e materialista. Per Platone il mondo è finalisticamente orientato verso una realtà che lo trascende; per Leopardi è un sistema chiuso, in cui tutta la vita è movimento, e ogni legge meccanismo. Il filosofo, secondo Platone, aspira con la sua dialettica alle idee, quindi a superare la natura; secondo Leopardi, l'apice della sapienza è la persuasione che conviene adattarsi (« assuefarsi »): riconoscere il carattere illusorio di tutte le idealità, che traggono l'animo umano ad opporsi alle leggi universali della natura. La conclusione è quella di Bruto minore: la virtù è un nome vano. L' « irrequieto ingegno », allontanando l'uomo dalla vita istintiva e quindi dalla legge universale della natura, pare promettergli, come pensò Platone, la beatitudine degli dei immortali; ma infatti lo condanna a un immedicabile dolore. Queste convinzioni, attinte alla filosofia materialistica del secolo XVIII, formano un tutto ben saldo e compatto nel pensiero del Leopardi, e sono, si può ben dire, il concetto del mondo, com'egli lo vede e lo afferma: la verità, di cui egli non dubita menomamente; e che enuncia infatti non come una propria individuale opinione, della quale non sappia disfarsi, anzi come la dottrina filosofica, contro la quale si spuntino tutti gli argomenti delle altre,

e della quale tutti i filosofi si renderebbero conto certamente, se sapessero sottrarsi ai preconcetti e agl' idoli di cui sono schiavi.

Ebbene, non è osservazione nuova, che l'effetto della poesia leopardiana è l'opposto di quello che una dottrina pessimistica dovrebbe produrre; e che la conclusione di Bruto minore non è veramente la conclusione che il poeta insinua e lascia nell'animo dei suoi lettori. La virtù, schernita sui campi dove giacque prostrata la romana libertà, risorge nell'animo e nella poesia del Leopardi cinta dall'aureola delle cose divine, in cui l'uomo sente il bisogno di credere:

> Bella virtù, qualor di te s'avvede,
> Come per lieto avvenimento esulta
> Lo spirto mio ....
> Alla bellezza tua ch'ogn'altra eccede,
> O nota e chiara, o ti ritrovi occulta,
> Sempre si prostra; e non pur vera e salda,
> Ma imaginata ancor, di te si scalda.
>
> (*Paral.* V, 47)

Il suo animo dolcemente e virilmente umano ripugna al fato; di cedere inesperto, non s'arrende alla cruda legge di quella natura, che egli non riesce invero a rappresentarsi e a sentire muta e inconsapevole macchina, ignara dei dolori inflitti alle creature che stritola; anzi umanamente la raffigura priva di pietà «e de' suoi figli antica E capital carnefice e nemica» (*Paral.* IV, 12). Esorta ed incita gli uomini ad unirsi per resisterle, ad amarsi, perciò, e a contrapporre alla spietata legge della necessità il regno dell'amore, in cui l'uomo può liberamente sottrarsi ai colpi del fato e al dolore. E nella dolcezza di questo senso profondo di cristiano amore del prossimo, nella irriducibile forza della libertà di farsi un proprio mondo al di sopra di quel cieco meccanismo in cui si

svolge la vita desolata della natura, in questa incoercibile coscienza dell'umanità vittoriosa anche sulle più crude rappresentazioni materialistiche della realtà, qui è la radice della vita e il motivo del fascino della poesia leopardiana, sublimante in una personalità superiore sostanziata di fede nell'amore e nella virtù dell'uomo un mondo in sé stesso cattivo e pur redento nello spirito che lo contempla [1].

La filosofia leopardiana pessimistica in quella sua astratta obbiettività, in cui si vuol vedere il pensiero d'ogni scrittore dal punto di vista classico, si converte invece in una delle più vigorose forme di ottimismo altamente umano, se si ricerca là dove essa vive la sua vita reale, pronta a comunicarsi a quante anime vi si appressino: nella poesia che sgorga dal sentimento dello scrittore, dal suo atteggiamento spirituale, ossia da quell'individualità, per cui egli grandeggia nella storia sul suo piedistallo.

II.

Non è questo il luogo per discutere quale di questi due metodi debba prevalere nella storia della filosofia. Basti qui avvertire che soltanto distinguendo l'uno dall'altro di questi metodi c'è modo di risolvere ragionevolmente una questione tante volte dibattuta a proposito del Leopardi e a proposito di Dante, come d'ogni altro poeta, dentro alla cui poesia non si può non vedere scorrere, quasi onda avvivatrice e fecondatrice, un pensiero. E poiché non c'è pensiero, ancorché incompiuto e particolare, che non sia un sistema e non postuli logicamente

---

[1] Vedi il Proemio da me premesso alle *Operette morali* del L., Bologna, Zanichelli, 1918. [Poi riprodotto nel vol. *Manzoni e Leopardi*, Milano 1928; 2ª ed., Firenze 1960, pp. 103-57].

tutta una filosofia coerente, dove siano i motivi della sua verità e i fondamenti della fede con cui vien professato, — di quella fede, che non manca di certo ai poeti nella intensità di vita spirituale che essi realizzano, — così di questo pensiero è naturale che si sia indotti a cercare e definire la forma sistematica, indagando la filosofia del poeta. Ma la poesia non è filosofia, né la filosofia è poesia: e la poesia filosofica come ogni poesia didascalica nasce morta. E quella di Dante invece è viva!

Per Dante, in particolare, non potendosi negare che una filosofia ci sia nella *Commedia*, s'è detto: «E qui è d'uopo che ben si distingua». Ci sono bensì nel suo Poema canti o brani in cui Dante troppo si ricorda di quei tristi e pur dolci anni della gioventù, quando, mortagli Beatrice, e cercando egli consolazione al suo dolore nella filosofia, cominciò «ad andare ov'ella si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole de' religiosi e alle disputazioni de' filosofanti; sicché in picciol tempo, forse di trenta mesi, cominciò tanto a sentire della sua dolcezza che 'l suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero» (*Conv.*, II, 13); e si lascia andare a rimeditare concetti, che interrompono il corso del suo ingenuo fantasticare, donde zampilla la fresca vena della sua poesia. Ma il poeta non è in quei canti o brani, duri sassi, scogli immoti, intorno ai quali si agitano, si frangono e spumeggiano le vive acque della creazione spontanea. Dov' è il filosofo non è il poeta, e dov' è il poeta non è il filosofo. Di guisa che niente sarebbe men degno di una commemorazione sei volte centenaria, come quella che ora si celebra per l'Alighieri, che andar raccattando nel suo Poema e in tutta l'opera sua questa parte morta, a cui si ridurrebbe la sua filosofia. Morta rispetto alla sua poesia, che la respinse infatti dal proprio seno; morta rispetto alla storia dell'umano pensiero, tanto ormai dilungatosi da quello che Dante conobbe nelle scuole de' religiosi e dalle

disputazioni dei filosofanti contemporanei. Laddove è chiaro che il Dante che noi celebriamo, e che sarà sempre celebrato, non è quello che morì insieme co' suoi contemporanei, sì quello che sopravvisse all'età sua, vive con noi, e vivrà eterno.

Ma il pensiero d'un poeta non è per vero intelligibile alla stregua del metodo che ho detto classico. Si credette già una volta che questo fosse appunto il metodo per giudicare integralmente del poeta, quando all'arte applicavasi l'estetica del contenuto. Ma oggi tutti convengono che l'arte è forma. Non tutti, per altro, riconoscono la verità del concetto formale dell'arte; che non intende già valutare una forma astratta, scissa dal contenuto, bensì quella forma in cui tutto si risolve (o si deve risolvere) il contenuto dell'opera artistica. Sì che il mondo che il poeta vide, non si mette già da parte come materia estranea e indifferente allo sviluppo di quel processo in cui la creazione estetica consiste; ma si considera, quale esso è infatti, illuminato dalla luce in cui fu dal poeta veduto in virtù della sua passione e però di quel certo atteggiamento spirituale, che costituì la sua precisa individualità poetica, espressa appunto in quel mondo avvolto in quella luce. Quale che sia cotesto contenuto, esso riflette e quasi incarna la personalità del poeta, in quanto reca in ogni sua fibra viva il fremito di quell'anima che gli dà vita.

Astrattamente concepita in sé, la materia dell'arte è natura o umanità: abisso tenebroso o firmamento stellato; quercia robusta che affonda nel suolo le radici tenaci e spande i suoi rami poderosi nel cielo, o tenue stelo che un leggiero venticello abbatte e uccide con le sue esili foglie e il suo fiorellino effimero; brivido della carne che restringe e chiude la umana coscienza in un piccolo e fuggevole aspetto e quasi in un punto solo del mondo, o vasto concepimento in cui si raccoglie tutto quello che

l'universale esperienza dei secoli ha accumulato a poco a poco nel pensiero umano, con tutti i relativi interessi e gli alti bisogni che ne sono stati ad ora ad ora suscitati dall' imo fondo dell'umana volontà: tutto l'essere, cui possa volgersi l'animo, e in cui possa affisarsi e fermarsi. E c' è posto anche per la filosofia, come per ogni altra forma assegnabile alla vita dello spirito umano. Ma, quale che sia in sé, cotesto contenuto è poesia in quanto trasfigurato nella vita concreta che esso vive nello spirito del poeta. Né dal complesso del mondo, che questi accolse in sé, può, *a priori*, staccarsi parte alcuna che in sé considerata apparisca impoetica; poiché ogni materia, a considerarla in sé, è fuori della poesia, essendo fuori dello spirito umano, e fuori della realtà. Né, infine, la filosofia d'un poeta può essere altro che la stessa sua poesia, dov' è pure la sua politica, la sua religione, e in generale tutto il suo mondo.

Il pensiero dunque d'un poeta non si attinge per altra via da quella che ci è additata dal metodo romantico; il quale non solo ci mette in grado di ricostruire il pensiero stesso, ma di scavare attraverso di esso fino alla scoperta del filo d'oro di quella vita immortale che è la poesia, in cui il pensiero fu assunto e assorbito.

III.

Dante, assoggettato a quell'analisi che distingue il contenuto dalla forma, ha una filosofia, della quale tante volte si è discorso, discusso e dissertato: quel sistema di pensiero che rinverga nelle sue linee principali con la dottrina scolastica, quale si costituì nella seconda metà del secolo XIII, per opera principalmente di Tommaso d'Aquino: quantunque Dante, con l'anima aperta a tutti i motivi spirituali e a tutti gli interessi

umani e speculativi, con l' intelletto, potente non meno dell'alta fantasia, pronto a raccogliere e conciliare tutte le voci dei pensatori diversi, che parimenti gli facessero vibrare il cuore nell'ansia della ricerca d'una verità assoluta, non sia propriamente un tomista ortodosso, e accetti, — come gli studi recenti intorno ai particolari e agli accenni incidentali del suo pensiero speculativo vengono sempre più dimostrando [1] — dottrine e concetti d'altri indirizzi filosofici, e in alcune parti del suo pensiero, segnatamente nelle opinioni politiche, originalmente si spinga più in là della linea entro la quale s'era chiusa la filosofia scolastica. In una parola, Dante filosofo, interpretato e giudicato col metodo classico, è uno scolastico, il cui posto nella storia della filosofia è assai umile, se in lui non si guardi piuttosto allo scrittore sommo che primo trattò in volgare di filosofia traendola dalle scuole umbratili dei chierici, nel campo aperto della cultura laica e dentro al pensiero della nuova letteratura nazionale, da lui d'un tratto sollevata ad altissimo grado. Ma la scolastica di Dante, come or ora vedremo sommariamente, cercata nel suo Poema, dove Dante è veramente Dante, è, come tutti vedono, lo sfondo solo del quadro: materia di cui la fantasia del Poeta si serve per costruire il suo mondo, gettarvi dentro le sue creature, e dentro ad esse il suo animo, che ogni lettore vede presente dal primo all'ultimo verso dei cento canti. La sua filosofia, come ogni altro elemento del mondo intorno a cui la mente di Dante lavora, è tutta una visione, un sogno. Com' è del resto la materia di ogni opera d'arte. Ma, al pari d'ogni sogno, non ha verità né realtà fuori della fantasia, che nel sogno spiega la sua attività e spazia nel mondo che essa si finge; né può intendersi perciò fuori dell' essere subbiettivo che è la personalità di

---

[1] Cfr. i miei *Problemi della Scolastica*, 2ª ed., Bari, Laterza, 1923.

chi sogna obbiettivando sé stesso in quella realtà che appartiene al comune dominio dell'esperienza e del pensiero umano.

Dante, quando compie nell' Empireo la sua visione per cui un mondo è stato creato dalla possa della sua fantasia, un mondo che egli ha contemplato attraversandolo e scrutandolo con occhio inquieto e animo bramoso di luce, eterno pellegrino in cerca di Dio, al conchiudersi del suo singolare pellegrinaggio lo vede, questo mondo, ormai completo e vivo di vita autonoma distaccarsi dalla matrice, che gli ha comunicato la vita: sente rompersi quell'unità per cui egli ha vissuto nella sua visione, e la sua visione è vissuta in lui. Tutto un mondo, sì, mirabilmente saldo, obbiettivo, e pure svolgentesi punto per punto nella stessa vita operosa e incessante del suo spirito creatore, ormai gli è divenuto estraneo. Ed egli allora esprime splendidamente, come nessun altro poeta mai, i due elementi dal cui indissolubile nodo trae vita e alimento ogni opera d'arte:

Qual è colui che somniando vede,
E dopo il sogno la passione impressa
Rimane, e l'altro alla mente non riede;
Cotal son io: ché quasi tutta cessa
Mia visione, ed ancor mi distilla
Nel cuor lo dolce che nacque da essa:
Così la neve al sol si dissigilla;
Così al vento delle foglie lievi
Si perdea la sentenza di Sibilla.

(*Par.* XXXIII, 58-66)

Visione, dunque, e passione: l'una materia, l'altra forma. Quella cessa, e non riede più alla mente; questa rimane impressa, come la dolcezza del cuore in cui subbiettivamente si trasmutò quel che si vide in sogno. Da una parte, il mondo del poeta; ma dall'altra, il poeta stesso, il quale finché quel mondo non cessi, non si sente

diviso da esso, poiché la loro vita è una vita comune, unica. Finché la visione dura, essa è bensì un mondo, ma un mondo dentro al quale c'è una passione, un cuore, un uomo; c'è una filosofia, ma una filosofia non definibile in astratto, bensì conoscibile soltanto come vita di questo uomo, del suo cuore, della passione del suo cuore.

In certo senso, tutto quel mondo può dirsi non sia altro che una filosofia, esposta bensì in forma allegorica, ma non men manifesta; poiché attraverso questa forma, la mente di Dante, data la sua educazione e la sua coltura mistico-religiosa, vagheggia appunto e accarezza una filosofia. Infatti, si badi bene, a proposito di allegoria, a non confondere ciò che bisogna con ogni cura distinguere se non si vuol lasciare che sfugga tanta parte della poesia dantesca: l'allegoria posticcia e meccanica e l'allegoria costitutiva, organica e vivente, la quale non cade sotto la condanna a cui è fatta segno la prima; e rende infatti possibile a Dante, malgrado tutti i veli allegorici onde sono avvolte le sue creature, di levarsi alto in un cielo luminoso, egli e le sue creature splendide di verità. L'allegoria, come ogni altra forma o figura onde la fantasia si rappresenti il suo obbietto, è legittima pur che osservi la legge essenziale della forma, di non restare fuori del suo obbietto, quasi veste che aderisca estrinsecamente, che copra e non sveli. Ma il pericolo di ogni allegoria che, raffreddando la fantasia, le impedisca di raggiungere la realtà che si vorrebbe raffigurare, è pure il pericolo che incombe sopra la più semplice e schietta parola, in quanto essa può essere trattata meccanicamente quale mezzo d'espressione che sia da accostare alla cosa, anzi che come la stessa forma viva della cosa nella vita di questa attraverso lo spirito umano. L'allegoria in verità non vuol essere altro che una parola: una parola espressiva, corpulenta, che s'apprenda alla fantasia e vi

si scolpisca in alto rilievo. E se non piaccia dire « parola », dicasi «simbolo»: del quale pure in arte si abusa senza che l'abuso possa autorizzare ogni divieto, almeno finché non siasi dimostrato che ci sia o possa pensarsi qualcosa di cui l'uso è legittimo e desiderabile, e non sia possibile pure il più deplorevole abuso.

Intendere il pensiero o intendere la poesia di Dante rifiutandone ogni elemento simbolico o allegorico è impossibile, poiché a Dante tante cose di quelle che più lo appassionarono e gli stettero innanzi, anzi gli riempirono l'anima e la vita, raffigurate così come a lui veniva naturalmente fatto di vederle in conseguenza delle sue abitudini mentali e dei consueti modi di esprimersi e però di raffigurare a sé medesimo gli obbietti del suo pensiero, gli si presentarono in forma allegorica. Non fu arbitrio suo — tanto per addurre un esempio che qui particolarmente c' interessa — l' interpretazione della poesia virgiliana come adombramento di una dottrina morale; e spontanea nello sviluppo della sua personale cultura fu la genesi del concetto di Virgilio, simbolo della ragione naturale non rischiarata da lume di rivelazione divina. Per modo che quando dal lento segreto processo di formazione del nucleo primitivo del Poema sorse nel quadro che prese a spiegarsi innanzi al Poeta, questa figura viva e parlante del suo Virgilio, egli già incarnava la ragione quale Dante la vide dentro sé medesimo accamparsi laboriosamente in un sistema di concetti, noti agli antichi, al tempo degli stessi dèi falsi e bugiardi. E tanto per lui Virgilio s' immedesimò con questa realtà da lui stesso sperimentata, della speculazione naturale o razionale, e cioè della filosofia che i dotti medievali avevano ereditata dai grandi maestri dell'antichità, quanto riesce impossibile a un chirurgo pensare al ferro metallo quando pensa ai suoi ferri. Orbene, tutta la poesia che trema nel Poema intorno a Virgilio,

svanirebbe se dal simbolismo di questa figura noi, contro l' intenzione del Poeta, volessimo prescindere.

Il « duol senza martiri » del Limbo, dove

> Non avea pianto ma' che di sospiri,
> Che l'aura eterna facevan tremare;
>
> (*Inf.* IV, 26-27)

il « difetto » di quella « gente di molto valore » che non adorò debitamente Dio, e per ciò solo è perduta, e vive « in desìo sensa speme », sottratta quasi nel Limbo a ogni giudizio divino, mercé la grazia acquistata a lei dalla sua umana grandezza (« l'onrata nominanza Che di lor suona su nella tua vita »), l'aspetto stesso di quelle grandi ombre:

> Sembianza avevan né trista né lieta
> . . . . . .
> Genti v'eran con occhi tardi e gravi,
> Di grande autorità ne' lor sembianti:
> Parlavan rado, con voci soavi;
>
> (*Inf.* IV, 84, 112-114)

tutto questo misto di reverente simpatia e di indicibile tristezza che spira da ogni parola di Dante per gli spiriti magni, dai quali è venuto a lui Virgilio; e l' intimità di affetto espressa verso di lui « dolce padre » e « più che padre », la quale prorompe dopo che l'opera di Virgilio è compiuta, e Dante non ha più bisogno della sua guida poiché « libero, dritto e sano è *suo* arbitrio » (*Purg.* XXVII, 140), e sopraggiunge, guida superiore a più alta meta, Beatrice, e Virgilio sparisce dal fianco di Dante:

> Ma Virgilio n'avea lasciati scemi
> Di sé; Virgilio, dolcissimo padre;
> Virgilio, a cui per mia salute die'mi;
>
> (*Purg.* XXX, 49-51)

la commozione che vibra nelle parole di Virgilio stesso quando accenna al contrasto tra la propria e la sorte di Beatrice:

> Tu la vedrai di sopra, in su la vetta
> Di questo monte, ridere e felice;
>
> (*Purg.* VI, 47-48)

dove lo stesso contenuto e dignitoso affanno del desio senza speme si risolve e rasserena nella trionfante luce di questo riso sulla vetta del monte della purificazione; tutto ciò — per accennare ad alcuni dei tratti della ricchissima rappresentazione virgiliana —, evidentemente, non avrebbe nessun significato, se Virgilio non fosse agli occhi di Dante una persona sì, ma rappresentante, come « savio gentil che tutto seppe », quella ragione (*Purg.* XV, 76) che, secondo egli stesso dice, non può disfamare Dante, cui soltanto Beatrice potrà togliere ogni altra brama: o in altri termini, quella filosofia, che aveva saputo tutto ciò che l'uomo può sapere senza la fede: la filosofia degli antichi.

In verità, il disperato desiderio di Virgilio non è altro che il pessimismo platonico a cui si è di sopra accennato: quella conclusione, a cui pervenne prima dell'avvento del cristianesimo non pure la dottrina di Platone, che di tutto il pensiero antico si può veramente considerare l'espressione più caratteristica, ma ogni dottrina, la quale movesse dal punto di vista proprio, in generale, a tutta la speculazione greca.

Noi oggi vediamo chiaramente quello che Dante e i filosofi del suo tempo scorgevano pure sicuramente per quanto in confuso: che cioè la stessa posizione propria di tutta la filosofia pagana non consentiva la debita adorazione di Dio, il riconoscimento dell' identità di natura tra Dio adorato e l'uomo che l'adora, ossia della sua spi-

ritualità. Quella filosofia si sforza tutta di concepire intellettualisticamente la realtà, come oggetto assoluto della conoscenza umana; e la realtà, quale si rappresenta all' intelletto che la presuppone come suo oggetto, concepita come molteplicità atomica o come cosmo intelligibile, come estensione o come pensiero, rimane sempre qualche cosa di chiuso in sé, che l'uomo non può riconoscere senza sentirsene fuori; che è come dire, senza svalutare sé stesso, e annientare idealmente nella realtà assoluta la propria personalità, la propria libertà, la coscienza della propria creatività. Se il mondo è tutto quello che dev'essere quando noi prendiamo a conoscerlo, questa vita che comincia a realizzarsi mercé l'attività del nostro spirito, non può non apparire illusoria, poiché rimane esclusa dalla totalità dell'essere concepibile; e non può quindi non svanire nel nulla. Donde quel travaglio disperato d'Amore, in cui Platone simboleggia non pur la vita del pensiero umano aspirante alla immortalità delle idee, ma della natura universale, tutta corrente, immensa fiumana, dal monte a una foce irraggiungibile. Da Parmenide, per cui la realtà è quell' Unità, in cui il pensiero deve immedesimarsi per essere, a Plotino che ripone l'apice supremo della vita spirituale nell'estasi in cui lo spirito deve uscir da sé per assorbirsi nell' Uno, il savio gentile s'affisa per otto secoli, anzi per tutto lo sviluppo della civiltà pagana, in una realtà esterna che è tutto, e non contiene in sé la stessa sapienza del savio; non ha posto per quella realtà, entro la quale l'uomo vive pensando e volendo. Il suo Dio è semplice natura. Quindi il pessimismo profondo radicale che è in Platone, e che non può ritrovarsi in Leopardi.

Per restituire la speranza all'uomo che naturalmente desidera, occorre che la posizione dell'uomo di fronte al mondo muti, e sia diverso perciò il suo atteggiamento verso Dio, principio assoluto dell'essere che costituisce il mondo. La conoscenza intellettuale deve cedere il luogo

all'amore: a quell'atto spirituale che non presuppone, ma esso fa essere il termine reale, a cui s' indirizza; lo fa essere, s' intende, nell'ambito stesso della vita spirituale, nella coscienza. Occorre cioè che la realtà a cui ci si rivolge non sia questa natura, a cui noi pure naturalmente apparteniamo; ma quello spirito, in cui a noi non è dato penetrare se non in virtù di un'attività che non è istinto, né, comunque, legge naturale, ma libertà: l'opposto, la negazione della natura. La divina realtà dev'essere intesa dunque come Spirito: spirito in sé (monotriade), spirito rispetto all'uomo (mediatore). Ecco una nuova sapienza, ecco, come dice Dante di Beatrice, la « loda di Dio vera » (*Inf.* II, 103): ecco quella « che lume fia tra il vero e l' intelletto » (*Purg.* VI, 45). Sapienza che, per Dante e per la filosofia cristiana come tutti al suo tempo l' intesero, non è opera di ragione; e non può infatti incontrarsi sulla stessa via per cui procede tutta la filosofia greca. Virgilio quando lì, sulla balza degli accidiosi, espone a Dante la scolastica dottrina del libero arbitrio — che è invero uno dei punti critici, in cui la filosofia cristiana doveva sentire il suo profondo distacco dalla pagana — premette:

> Quanto ragion qui vede
> Dirti poss' io; da indi in là t'aspetta
> Pure a Beatrice, ch' è opra di fede.
>
> (*Purg.* XVIII, 46-48)

IV.

Tra questi due termini, riassuntivi di tutta la filosofia per cui spazia il pensiero e il cuore di Dante — Virgilio e Beatrice — si svolge l'allegoria filosofica del Poema. Il divario tra questi due termini per Dante è un abisso:

come si sente nella energica protesta, tutta dantesca, messa in bocca a Virgilio nell'Antipurgatorio; protesta che si smorza infine e trapassa nel solito sospiro profondo dell'umanità consapevole de' propri confini:

Matto è chi spera che nostra ragione
  Possa trascorrer la infinita via
  Che tiene una sustanzia in tre persone.
State contenti, umana gente, al *quia;*
  Ché, se potuto aveste veder tutto,
  Mestier non era partorir Maria;
E disìar vedeste senza frutto
  Tai, che sarebbe lor disìo quetato,
  Ch'eternalmente è dato lor per lutto:
Io dico d'Aristotile e di Plato,
  E di molt'altri. — E qui chinò la fronte,
  E più non disse, e rimase turbato.

(*Purg.* III, 34-45)

Si tratta di una dottrina comune a tutta la speculazione cristiana; e rispetto alla quale si può ben dire che Dante ripeta quello che s' insegnava in tutte le scuole. Ma in lui assume certi accenti ingenui, che mi paiono manifesti indizi d'una disposizione di mente personale. Quando a San Pietro, che nel Cielo stellato, lo esamina sulla sua fede, egli dice:

La larga ploia
  Dello Spirito Santo, ch' è diffusa
  In su le vecchie e in su le nuove cuoia,
È sillogismo che la m' ha conchiusa
  Acutamente sì, che, inverso d'ella,
  Ogni dimostrazion mi pare ottusa;

quando, nella stessa prova d'esame, ribadisce che il suo credere non deriva da prove fisiche e metafisiche, ma glielo dà «la verità che quinci piove» nei due Testamenti divinamente ispirati (*Par.* XXIV, 91-96, 135-138); Dante,

senza dubbio, non fa che attenersi al comune insegnamento. Ma, quando nel Cielo di Saturno si fa dire da Pier Damiani, a proposito del disperato problema della predestinazione:

> sì s' inoltra nell'abisso
> Dell'eterno statuto quel che chiedi
> Che da ogni creata vista è scisso;
>
> (*Par.* XXI, 94-96)

nonché affermare, senz'altro che

> La mente che qui luce, in terra fuma;
> Onde riguarda come può laggiue
> Quel che non puote, perché il ciel l'assuma;
>
> (v.v. 100-102)

che cioè non pure in terra, ma neanche in cielo la mente umana può giungere alla risoluzione de' suoi più assillanti problemi; allora Dante, o io m' inganno, accentua a modo suo lo scetticismo proprio della filosofia cristiana circa i poteri della ragione umana. Di che un altro segno pare di scorgere nel commento che lo stesso Poeta fa seguire alla ragione messa in bocca ai dottori, i quali nel Cielo del Sole gli parlano della resurrezione dei corpi:

> Come la carne gloriosa e santa
> Fia rivestita, la nostra persona
> Più grata fia per esser tutta quanta;
>
> (*Par.* XIV, 43-45)

che non è certo la più forte e speculativa ragione che si possa trarre dall' insegnamento di Tommaso d'Aquino. Comunque, innanzi alla gioia dei beati che pregustano la maggior letizia a cui saranno abilitati dal corpo onde torneranno a vestirsi, Dante mette da parte gli arzigogoli della scienza teologica, e si rinchiude nel suo vigoroso senso d'umanità; restìo a barattarlo col concetto della

vita dedotta speculativamente a forza di sottilissimi raziocinii:

> Che ben mostrâr disìo dei corpi morti;
> Forse non pur per lor, ma per le mamme,
> Per li padri e per gli altri che fur cari
> Anzi che fosser sempiterne fiamme: (v.v. 63-66)

dove si direbbe che l'uomo si scuota di dosso il peso inerte d'una dottrina accettata sì, ma non sentita.

Ma c' è di più. Guardate nel nobile castello, dove sopra il verde smalto s'adunano gli spiriti magni, e in alto attorno ad Aristotele, maestro, si vede riunita la famiglia dei filosofi, oggetto d'ammirazione e di alto rispetto pel Poeta. Vi sono non solo i rappresentanti di tutte le scuole antiche, che tutte Dante accoglie nel suo concetto della grande sapienza antica; ma c'è Avicenna, arabo; c'è perfino «Averroìs, che il gran commento feo»; e anche lui, nonostante la fosca leggenda che già l'avvolgeva nelle fantasie cristiane, nonostante le forti e giuste polemiche contro di lui e dei suoi seguaci che la scolastica ortodossa, a capo di essa l'Aquinate, combatteva nell' interesse della fede cristiana e degli alti interessi morali umani, a cui dalla nuova fede veniva conforto, anche lui grandeggia nell'animo di Dante, perché anch'egli è tra quei maestri, a cui gli uomini debbono quanto ragion vede. Guardate nel Cielo del Sole, dove si accolgono i Dottori cristiani, e parla Tommaso d'Aquino, il più grande che fra essi Dante conobbe. Tommaso, fra le luci che gli brillano accanto, si compiace non pur di nominare un Riccardo di San Vittore, antesignano d'una filosofia divergente dalla sua, ma di celebrare altresì in modo particolare quello spirito «che in pensieri gravi a morir gli parve venir tardo»: la luce eterna di Sigieri, che era stato addirittura processato per eresia, e la cui fama non pervenne di sicuro a Dante netta d'ogni macchia dottrinale. Ancora, alle

« scuole dei religiosi » non poté egli non apprendere come tomisti e scotisti, domenicani e francescani, si contrastassero il campo; ma le lodi di San Francesco egli fa dire al maggiore di quelli, e dal maggiore di questi le lodi di San Domenico. Egli insomma non mette, non impegna tanto l'animo suo nell' insegnamento di una scuola, da partecipare alle passioni particolari ed esclusive di essa. In filosofia, non conosce intolleranza, egli che ferocemente nel *Convivio* si mostra pronto a brandire il coltello contro i detrattori del volgare. E in verità, non si schiera né con questa né con quella scuola; e non pare che sia attratto verso le questioni (a cui nella sua ricca e completa personalità pur s'interessa) per le quali gl'indirizzi filosofici si oppongono e pugnano tra loro.

Consideriamo più attentamente il processo entro il quale si svolge, nella visione dantesca, l'itinerario della mente a Dio dalla selva delle passioni, « tanto amara che poco più è morte » fino a « L'Amor, che muove il sole e l'altre stelle », e con cui la volontà dell'uomo, al termine dell' itinerario, s' immedesima. Questo processo, a rigore, non ha il suo primo principio nella selva. Dalla quale il Poeta non uscirebbe senza Virgilio. Ma Virgilio stesso non si moverebbe al suo soccorso, se non fosse chiamato da donna beata e bella, mossa da Amore, dalla Grazia (da Lucia, anzi da Maria). Il primo principio dunque è Dio. La grazia di Lui invia al soccorso dell' uomo la beatrice teologia, di cui è mezzo la ragione. La quale perciò non si sveglia da sé; e se naturalmente è potente a quella sapienza, che già fu in terra prima di Cristo, non è senza divino consiglio, che prepari di lunga mano l' avvento dello Spirito. Guidato da Virgilio, Dante vede il temporal foco e l'eterno; questo prima, e poi quello, fino al Paradiso terrestre, dove Virgilio non ha più nulla da insegnargli, e gli dice: « Non aspettar mio dir più, né mio cenno ». E aggiunge anche: « Libero, dritto e sano è tuo arbitrio »

(*Purg.* XXVII, 139-140). Ma è l'arbitrio dell'uomo razionale, non ancora rifatto e trasfigurato dalla grazia: non è tuttavia la vera libertà, che ricrea l'uomo nell'amore; quella libertà di cui parla Dante quando a colei che «all'alto volo *gli* vestì le piume», e gl' imparadisò la mente (*Par.* XV, 54 e XXVIII, 3), dirà infine, nel separarsi nell' Empireo:

> Tu m' hai di servo tratto a libertate,
>
> (*Purg.* XXXI, 85)

battendo con l'accento sul *tu* iniziale.

Dunque la vera libertà, a cui Dante aspira, e che è infatti il termine d'ogni umana aspirazione, non è opera di Virgilio se non in parte. Vi occorre anche Beatrice. La quale per altro non è semplice scienza speculativa che possa simboleggiare p. e. la Somma teologica di San Tommaso: giacché San Tommaso è un razionalista, che s'argomenta di raggiungere Dio per mezzo della filosofia, movendo dalla natura, oggetto dell'esperienza sensibile; e sdegna così le argomentazioni *a priori*, proprie dei platonizzanti, esposte al rischio di confondere in uno la creatura e il creatore, come la mistica contemplazione che s'affida unicamente all'amore. Dante, che apprezza tutti i motivi di vero espressi dalle varie tendenze e non si chiude in nessun sistema, non crede sufficiente né anche Beatrice:

> A terminar lo tuo disiro
> Mosse Beatrice me del loco mio,
>
> (*Par.* XXXI, 65-66)

gli dice San Bernardo, che ripone, a sua volta, la sua fede nella Regina del cielo, ond'egli «arde tutto d'amor»: in quella stessa Donna Gentile, che già aveva interceduto per Dante movendo Lucia, e per suo mezzo Beatrice. E sono «gli occhi da Dio diletti e venerati» (*Par.*

XXXIII, 40) a operar il supremo miracolo, proprio per mezzo di quell'amore mistico, che una filosofia ben diversa dalla tomista raccomandava come metodo della cognizione di Dio.

Anche per Dante, in conclusione, l'uomo torna a Dio in quanto muove da lui; e l'amore supremo con cui l'uomo conosce e ama insieme Dio, non è se non lo stesso amore con cui Dio ama e conosce sé stesso. L'universo è un circolo, per cui l'azione divina scende per risalire, si moltiplica, come luce che piove di cosa in cosa, per raccogliersi nella sua unità eterna ed infinita.

Questa, come quadro armonico in cui si compongono a unità gl' insegnamenti antichi e nuovi del sapere umano e divino, la visione, che Dante vagheggia come contenuto del sacro Poema «al quale ha posto mano e cielo e terra». Visione che, così sommariamente descritta, è, come ognun vede, una filosofia, ben diversa certamente dalla pagana, poiché dentro vi si muovono elementi nuovi, alla dottrina intellettualistica degli antichi affatto estranei. Nel suo complesso si riduce alla concezione del mondo propria della scolastica, pur tenendo conto dei diversi elementi che Dante vi concilia. I quali per altro non modificano le idee fondamentali di quella filosofia, in cui cercò il suo assetto, per diverse vie, il pensiero cristiano dopo i Padri che fissarono i dommi della nuova fede, e prima dell' Umanesimo, che segnerà l' inizio d'un'èra nuova d' indagine speculativa sulla stessa base dell' intuizione cristiana.

V.

Ma quando s' è definito il carattere della visione, non s' è giunti ancora al concreto della filosofia dantesca. La quale è visione, abbiamo visto, in quanto è insieme pas-

sione; e se Dante toglie dalle scuole del suo tempo la materia del suo pensiero, v' imprime sopra profondamente il suggello della sua potente personalità, trasfigurando pertanto la stessa filosofia in poesia.

La personalità di Dante è sì la personalità di un poeta, ma d' un poeta qual egli volle essere: profeta. Dopo la poesia giovanile, in cui egli non ha trovato ancora sé stesso, e che si conchiude con l'alta misteriosa promessa di dire della sua donna «quello che mai non fu detto d'alcuna», attraverso il *Convivio* e il *De vulgari eloquentia* matura il suo ideale, ed egli acquista chiara coscienza della missione, a cui consacrerà il Poema e la *Monarchia*.

Quale l' idea del *Convivio*? La stessa, nel primo disegno, della *Commedia*, non messa interamente in atto, perché non ancora matura. Dante, sentito l'artiglio della fortuna, e non soltanto sulla propria persona, guarda il mondo e la vita con altri occhi da quelli con cui negli anni giovanili poté vagheggiare gioiosamente un ideale meramente letterario di «rime d' amor dolci e leggiadre». Il mondo nei contrasti della fortuna e delle passioni politiche gli apparve cosa assai più seria e vasta: la vita, arte ben più difficile e ardua. «Legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertà»: peregrino «per le parti quasi tutte alle quali questa lingua si stende», sentì crescersi tanto più nell'animo la coscienza virile della propria dignità e della propria responsabilità verso sé stesso, quanto più gli parve nel doloroso vagare che s' invilisse la sua persona agli occhi degli altri, poiché la piaga della fortuna «suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata». Laddove l'esperienza politica degli uomini e degli avvenimenti e l'abito speculativo appreso già negli studi filosofici gli vennero persuadendo, che il suo esilio e i disordini della sua città avessero la loro causa remota nel sistema stesso della vita non solo politica,

ma altresì morale e religiosa non pur di Firenze, ma del complesso storico di cui essa faceva parte. E che bisognava correggere non già alimentando le piccole fazioni cittadine, come quelle in cui anch'egli era stato involto, ma mettendo la scure alle radici, come poteva fare soltanto chi avesse autorità da ciò, e non riparasse modestamente all'ombra di una scuola per quanto lodata e ammirata di rimatori, ma si levasse in alto nella stima e nella considerazione degli uomini, che, se concedono qualche momento dei loro ozi ai poeti, consacrano la loro vita, la loro volontà, il loro animo alla pratica, cioè al dominio del mondo. Non poeta dunque, ma uomo d'azione; anzi maestro di azione, pensatore.

Chi legga i primi capitoli del *Convivio* vede nel cuore, può dirsi, del grande esule le prime linee di questo nuovo ideale, a cui egli fin da quest'opera mira, proponendosi con un' interpretazione allegorica e dotta delle sue già note canzoni di trasfigurare sé stesso non solo dinanzi agli altri, nel cui concetto gli tarda di elevarsi, ma, quel che è più, dinanzi a sé stesso. Lo stesso sforzo ingenuo di dare forma laboriosamente tecnica e scientifica a verità semplici e ovvie, svela il proposito e la speranza dell'Autore, al loro primo nascere. E questo sforzo spiega anche perché l'opera è presto troncata e non più ripresa dall'Autore, che in essa non ha trovato ancora il modo di incarnare veramente il proprio ideale, quale attraverso questo primo tentativo già lo intravvede: pensatore in quanto poeta: poeta che insegna come Virgilio, come i grandi scrittori del Vecchio Testamento, che poetarono senza svelare, anzi chiudendo nella parola l'ammaestramento, l'ammonimento, la verità. Non commentarono essi faticosamente, come aveva preso a fare Dante stesso qui nel *Convivio*, il loro canto; ma cantarono con voce così profonda che misteriosamente sapesse da sé cercare gli animi, scuoterli, illuminarli.

Dal *Convivio*, o insieme con esso, sorge il *De vulgari eloquentia* (cfr. *Conv.*, I, 5): altra opera di pensiero, suggerita a Dante dal desiderio di esaltare quel volgare, che è lo strumento che nelle sue mani è diventato così potente, e del quale convien perciò che dimostri la nobiltà non inferiore a quella che vien riconosciuta al latino: lingua di dotti, di curia e di affari; come dire, delle persone serie, a cui Dante intende ora indirizzarsi. Egli sente di essere l'araldo di un nuovo mondo; e non esita sulla soglia dello stesso *Convivio* a dire del suo libro che «sarà luce nuova, sole nuovo, il quale sorgerà ove l'usato tramonterà, e darà luce a coloro che sono in tenebre» (*Conv.*, I, 13). A nuovo pensiero lingua nuova: questo volgare, che Dante sente quasi nel profondo del suo stesso essere: «congiugnitore», com'egli dice, «delli miei generanti, che con esso parlavano !..., per che manifesto è lui essere concorso alla mia generazione, e così essere alcuna cagione del mio essere» e «introducitore di me nella via della scienza». E lo sente nella vita che si trasforma, specchio d'un mondo che non s'arresta, ma si rinnova, e deve perciò rinnovarsi; poiché il latino è «perpetuo e non corruttibile» — lingua morta, come poi si dirà — ma il volgare «a piacimento artificiato si trasmuta. Onde vedemo nelle città d' Italia, se bene volemo agguardare, a cinquanta anni da qua molti vocaboli essere spenti e nati e variati; onde se 'l piccolo tempo così trasmuta, molto più trasmuta lo maggiore. Sicch' io dico, che se coloro che partiro di questa vita, già sono mille anni, tornassero alle loro cittadi, crederebbero quelle essere occupate da gente strana per la lingua da loro discordante» (*Conv.*, I, 5).

È forse questo il primo sguardo gettato dal pensiero umano sulla vita, ossia sull'essenza storica, del linguaggio. In Dante s'accompagna con l' intuizione diretta e della nazionalità, cioè del carattere universale, della lingua e del suo carattere spirituale; concetto così difficile a

mantenersi, che ancora tutto il secolo XIX si travaglia sulla questione dell'uso, come norma della lingua; che è concetto prettamente naturalistico. Già nelle ricordate parole il volgare come lingua viva è contrapposto al latino, in quanto si strasmuta perché «artificiato a piacimento», ossia trattato liberamente da quell'attività autocreativa, che è (oggi diciamo) l'essenza dello spirito. Ma nel *De vulgari eloquentia* il concetto di Dante si allarga, si articola, si organizza. Quel volgare, che anche qui sente come cosa propria, a cui sia legata, più che la propria grandezza, la stessa sua vita (*quantum vero suos familiares gloriosos efficiat, nos ipsi novimus, qui huius dulcedine gloriae nostrum exilium postergamus*: *De vulg. e.*, I, 17), non è lingua parlata di fatto: *in qualibet redolet civitate, nec cubat in ulla.* Volgare illustre, *cum de tot rudibus latinorum vocabulis, de tot perplexis constructionibus, de tot defectivis prolationibus, de tot rusticanis accentibus, tam egregium, tam extricatum, tam perfectum, et tam urbanum videamus electum, ut Cinus Pistoriensis et amicus eius ostendunt in cantionibus suis.* Illustre, per la potenza che esercita in quanto non preso dal volgo, ma foggiato dall'arte; *et quid maioris potestatis est, quam quod humana corda versare potest, ita ut nolentem volentem, et volentem nolentem faciat, velut ipsum et fecit et facit?* Aulico, di corte, proprio della capitale, dove un popolo ritrova e realizza la propria unità, uscendo dai naturali particolarismi delle provincie, e delle città. Che se in Italia non è capitale, e non c'è unità, di questa ci sono le membra: le quali, se qui non sono unite da un principe che tutte le governi, pure *gratioso lumine rationis, unita sunt. Corporaliter dispersa*, l'Italia è una spiritualmente. Una la sua lingua (quella che Cino e il suo amico maneggiano), perché è lingua non di fatto esistente al pari della terra in cui si parla, bensì come libero prodotto dell'arte («artificiato a piacimento»), onde il poeta può

dominare un popolo e crearne la volontà facendo volere chi non vuole, e disvolere chi vuole.

C' è bisogno di dire che queste intuizioni e questi concetti manifestano la personalità dell' Alighieri? Che ci fanno sentire dove batta il suo cuore? Dante si prepara al suo grande lavoro con questo animo pieno di fede nel proprio ideale morale, religioso, politico; di fede nella parte provvidenziale che è assegnata a lui pel trionfo di questo ideale. Sente di dover alzare il suo canto per trasformare la poesia, la parola, il volgare che è suo, la possanza invitta del suo genio sperimentato nel bello stile che gli ha fatto onore, in monito agli uomini che hanno in mano le sorti d' Italia, anzi di tutte le genti. Quindi la sua poesia sarà profezia, come era uso degli scrittori apocalittici aspiranti alla riforma dell'umanità.

Rispetto a questo ideale, che è l'unico, il sommo ideale dantesco, e l'argomento del Poema, massima e, in certo senso, unica espressione della personalità di Dante, il trattato latino *Monarchia* (qualunque ne sia la cronologia, certo scritto negli anni stessi in cui il Poeta veniva componendo la *Commedia*) può considerarsi come sorto in margine all'opera maggiore: opuscolo d'occasione, scritto in latino perché non diretto ai soli italiani, particolarmente indirizzato ai pubblicisti che della lingua dotta e curiale si servivano per necessità. Ma in margine alla *Commedia* il trattatello politico di Dante ne illumina i motivi più profondi, facendo quasi balzare innanzi al lettore del Poema, dritta, fiera nella sua gigantesca statura, l'energica persona dell'Autore. Il quale è sì presente sempre con la sua passione alla sua visione: ma qui nella *Monarchia* si stacca dalla visione in cui spazia la profezia del poeta, e si leva per gridare alto, in chiaro ed aperto latino, la sua fede, l' idea che infiamma la sua anima, come la vera interna dottrina che s'asconde sotto

il velame de' suoi versi strani: la dottrina che è sua, la sua filosofia.

Dottrina politica? Politica, in quanto, in generale, filosofica: dottrina che investe tutta la sfera delle relazioni che legano l'uomo al mondo. Giacché la politica di Dante, è chiaro, non è la spicciola politica, che riflette e crea gl' interessi transeunti di un popolo, e risolve, pertanto, problemi particolari e determinati.

In mezzo ai problemi del tempo suo Dante passa come quel legno senza vela e senza governo, a cui egli si paragonò dolorosamente. Passa sognando, assorto non nella sua visione, ma nella idea che egli in quella visione vuole rappresentare ed effondere. La sua politica è una concezione della massima realtà politica, visibile sull'orizzonte storico del tempo suo, coordinata a una concezione della Chiesa: è il concetto dell'uomo come membro dello Stato e membro della Chiesa, volontà che si spiega e manifesta nei rapporti mondani e nei rapporti con Dio. Perciò è una filosofia. La quale, lo sente subito chi appena legga la *Monarchia*, non divide, come mal si ripete, lo Stato dalla Chiesa; anzi dimostra i rapporti intrinseci onde sono distinti e congiunti, in guisa che buona Chiesa non sia possibile dove non sia Stato ben ordinato. E volgendosi alla riforma dello Stato, intende a riformare pure la Chiesa, liberandola da ogni elemento mondano, e ritraendola alle sorgenti della sua vita spirituale. Ma dello Stato, da cui dipende quindi il rinnovamento dello spirito, afferma la autonomia assoluta (*dependet a Deo immediate*) come indirizzato a un fine riposto *in operatione propriae virtutis*, senza bisogno di quel divino aiuto che occorre invece al conseguimento della felicità celeste (III, 16). Ci sono *documenta philosophica* e ci sono *documenta spiritualia*. Questi trascendono la ragione, e han d'uopo delle virtù teologali; per quelli basta l' uso di quella ragione umana *quae per philosophos tota nobis innotuit*. Né con ciò si nega

il valore dello Stato: gli elettori dell'impero, o quelli, in generale, che conferiscono la suprema autorità al capo dello Stato, sono, al dire di Dante, *denunciatores divinae Providentiae*. Questa filosofia dunque è un'affermazione, oscura bensì, ma energica della divinità dell'uomo nella sua attività provvidenziale: un'esaltazione della virtù propria della natura umana, operante nella consapevolezza della propria legge. Virtù vittoriosa, se conscia di sé; e contro la quale prevarrebbe, infatti, la umana cupidigia (la morte di cui si parla nella *Commedia*: « Non vedi tu la morte che 'l combatte? », *Inf.* II, 107), *nisi homines tanquam equi, sua bestialitate vagantes, in camo et freno compescerentur in via*. Virtù, che non è ancora quella di Leon Battista Alberti e del Machiavelli, ma vi accenna da lungi, e ci fa apparire Dante, all'estremo limite del Medio Evo, un precursore dei tempi che verranno.

VI.

In questa dottrina della umana virtù da svegliare affinché s' indirizzi al suo fine, e la cui radice è nella stessa umana natura, la filosofia della *Commedia* si rovescia. Virgilio non ha più bisogno di Beatrice; anzi questa ha bisogno di Virgilio. Giacché nel Poema c'è Virgilio, che sta tra « color che son sospesi », e non si moverebbe senz'esser chiamato dalla donna beata e bella; ma c' è pure Dante, il discepolo di Virgilio, che se n' è appropriata l'arte; il quale fa muovere Beatrice dal cielo per scendere fino all' inferno: e con quella ragione umana che si spiega nella filosofia (*per philosophos tota innotuit*) detta leggi alla teologia, mettendo in bocca ai teologi quel che occorre alla rinnovazione della loro Chiesa e alla restaurazione universale del mondo umano. Sì, essi posseggono la verità;

e l' insegnano; ma sappiamo che quella verità è un momento di una verità superiore, parte di un sistema, a cui devono servire, e che ha il suo primo principio dentro alla volontà dell'uomo artefice del proprio destino. Senza questa veduta superiore, che della filosofia di Virgilio, della teologia di Beatrice, e di ogni verità professata nelle «scuole de' religiosi» e discussa nelle «disputazioni de' filosofanti» fa strumento, e non più che semplice strumento, della dottrina sua, Dante sarebbe il filosofo o il teologo, come tanti altri: non sarebbe quel che egli vuol essere, il poeta-profeta, che, semplice laico, non teme di giudicare la Chiesa e di fulminare dall'alto dei cieli creati dalla sua fantasia la condanna contro capi indegni di quella.

Dante può ripetere, alla meglio o alla peggio, quel che i teologi insegnano di grazia e libero arbitrio. Ma il suo pensiero, animatore del Poema, di questa cosa seria che egli intende di fare poetando non per i poeti, ma per gli uomini, se lo volete sapere, è quello che egli enuncia vibrante, sicuro come la fede che lo sostiene nella sua vita di apostolo, per bocca di Marco Lombardo:

Lume v' è dato a bene ed a malizia
E libero voler; che, se fatica
Nelle prime battaglie col ciel dura,
Poi vince tutto ....

Però, se il mondo presente disvia,
In voi è la cagione, in voi si cheggia.

.... la mala condotta
È la cagion che il mondo ha fatto reo,
E non natura che in voi sia corrotta.

(*Purg.* XVI, 75-78, 82-83, 103-105)

Che è quasi un'eresia, e ad ogni modo contraddice a tutta la filosofia che Dante anche aveva appresa nelle scuole: non solo a quella prettamente intellettualistica, e però naturalistica, degli antichi; ma a quella altresì

che, malgrado la nuova intuizione vitale del cristianesimo, ispirata dal concetto dell'amore e orientata perciò, come s'è accennato, verso la concezione spiritualistica del mondo, s'era tuttavia nella sistemazione aristotelica della scolastica congiunta strettamente all'intellettualismo greco, adottandone ed esagerandone la logica e comprimendo quindi la stessa realtà spirituale dentro i rigidi schemi del vecchio naturalismo. Anche per la scolastica, infatti, l'oggetto supremo, l'Assoluto a cui l'uomo aspira, è fuori di lui. L'unità della natura umana e divina non è originaria come germe che possa liberamente, spontaneamente svolgersi: è da instaurare, movendo da un dualismo originario, di cui lo spirito umano è un termine solo; e un termine che, restando fuori dell'Assoluto, è nulla; laddove l'altro è sì anch'esso un termine, ma un termine che è tutto. Sicché Virgilio, simbolo di quella ragione che, al dire di Dante, basta all'acquisto della terrena felicità *quae per terrestrem Paradisum figuratur* (*Mon.*, III, 16), in effetti, a tenore di quella filosofia sulla cui trama è intessuta la visione dantesca, dalla selva selvaggia al terrestre Paradiso, non condurrebbe Dante senza un divino cenno arrecatogli da Beatrice. E Dante perciò senza questo superiore intervento resterebbe abbandonato alla sua «morte»: l'uomo per sé sarebbe nulla, né varrebbe nulla.

Per Dante invece, per la filosofia che forma la sua personalità poetica, e il centro da cui s'irraggiano tutte le passioni avvivatrici del vasto mondo del Poema, l'intellettualistico concetto dell'essere è solo un elemento di un concetto più profondo, più veramente cristiano, più moderno: del concetto, che lo spirito umano non ha fuori di sé, già attuato, il suo mondo; ma deve produrlo egli stesso, faticando, durando nelle battaglie, con cui è destinato a vincer tutto. Questo concetto, questa fede di Dante è il rovente crogiuolo, in cui

egli fonde l'immane materia accolta dalla vita e dalla storia universale nella sua vasta fantasia, per foggiarne la profezia [1], con cui egli non colpisce soltanto l'immaginazione, ma scuote e scoterà sempre i cuori degli uomini, per animarli alla vita.

1921

---

[1] Per questo concetto della profezia come forma propria del pensiero e dell'arte dantesca mi sia consentito di rinviare alla precedente lettura *La profezia di Dante*.

V.

IL CANTO DI SORDELLO

Il lettore del sesto canto del *Purgatorio* è subito fermato dal tono delle prime terzine, dov' è la similitudine famosa del gioco della zara. La calca delle anime che, accortesi che Dante è ancora vivo, gli fanno ressa intorno per interessarlo alla loro sorte e pregarlo di chiedere per loro ai parenti superstiti, quando egli tornerà nel mondo dei viventi e potrà imbattersi in essi, le preghiere che avranno virtù d'abbreviare la loro attesa poiché queste anime son condannate a restar fuori della porta del Purgatorio per tanto tempo quanto ne indugiarono a pentirsi dei loro peccati; questa calca rammenta al Poeta uno spettacolo che gli era accaduto chi sa quante volte di vedere non senza spasso in terra, nella sua città, in Mercato vecchio. Si giuocava con accanimento, con furore, fino a lasciarci la camicia. E intorno ai giocatori una folla di curiosi; stavo per dire, di tifosi. E, finita la partita, il vincitore via con tutti gli astanti che lo seguono, gli si fanno intorno, si rallegrano, e chiedono un premio, qualcosetta; e il perditore sempre al suo posto, al banco del giuoco, solo; a rifare la partita per suo conto, per capacitarsi degli errori commessi, e imparare per un'altra volta. Giubilo da un lato, in movimento; tristezza dall'altro, immobile.

Il Poeta rivede quelle scenette; e gli par d'esser lui uno di quei vincitori nella folla dei postulanti.

> Quando si parte il gioco de la zara,
> Colui che perde si riman dolente,
> Repetendo le volte, e tristo impara:

Con l'altro se ne va tutta la gente;
Qual va dinanzi, e qual di dietro il prende,
E qual da lato li si reca a mente:
El non s'arresta, e questo e quello intende;
A cui porge la man, più non fa pressa;
E così da la calca si difende. (vv. 1-9)

Tono, se ci ricordiamo degli spiriti che Dante ha testé incontrati e ascoltati, piuttosto sconcertante. Oh non erano di questi miserabili postulanti Jacopo del Cassero, che vide *delle* sue *vene farsi in terra laco* (*Purg.* V, 84); né il valoroso Buonconte, scomparso alla battaglia di Campaldino; Buonconte che, come ora Dante apprende, ferito alla gola fugge a piedi insanguinando il piano finché cade alla foce dell'Archiano, e finisce nel nome di Maria, con le braccia incrociate sul petto; e un angelo perciò può salvarlo dall'artiglio del diavolo accorso ad impadronirsi della sua preda e costretto a rifarsi sul corpo esanime, che l'Archiano, ingrossato da una pioggia torrenziale, travolge in Arno, e il «fiume reale» trascina con la furia delle sue acque e seppellisce nel suo fondo melmoso (V, 85-129). Né la Pia, la dolce Pia, nelle cui brevi e sospirate parole pudiche trema, insieme con la più delicata nota di gentilezza muliebre, il mesto ricordo dell'amore lontano e della fine desolata (V, 130-136). Anche Pia dice, sì, *ricorditi di me*, come i pitocchi che si fanno alle costole del fortunato vincitore del giuoco: *e qual da lato li si reca a mente....* Ma, paragonare la turba spessa che premeva sui due viandanti dell'Antipurgatorio, e da cui si fa avanti la Pia, a quella marmaglia, fa un certo effetto, come qualcosa che offende. Si direbbe che il grande, l'eroico, lo stesso mistero del divino che non giunge mai troppo tardi, anche per salvare chi odiammo in vita ma non potemmo non ammirare, e quel sublime che più tocca il cuore degli uomini poiché si leva su dalla donna purificata e consacrata dall'amore e dal dolore, si mescoli e confonda col

sentire quotidiano del trivio, che pur c'è nella vita, sì, e si guarda, ma dall'alto, e se ne ride. Il sacro pare si mescoli col profano, e ne rimanga offuscato e diminuito. La tragedia scende fino alla farsa. L'uomo precipita dalla sommità dello spirito nella polvere della bassa terra.

Il contrasto è evidente, e manifesto pertanto il distacco del sesto canto dal precedente, col quale ha tuttavia comune la materia da rappresentare. Distacco che fa subito pensare a una nuova ispirazione e al passaggio che si fa a un nuovo tema, a un atto nuovo del medesimo dramma. Il Poeta conosce l'arte di questi passaggi. E tutti sanno il profondo divario della poesia del *Purgatorio* da quella dell' *Inferno*, che è tanto significativo, e che ha sconcertato e disorientato i critici [1]. Da quando Dante ci avvisa che la navicella del suo ingegno *per correr migliori acque alza le vele* (*Purg.* I, 1), e i suoi occhi tornano ad esser dilettati dal sereno aspetto ch'accoglie *dolce color d'oriental zaffiro* (I, 13), e l' Oriente ride della luce del *bel pianeta che d'amar conforta* (I, 19-20), il mondo dantesco cambia, e cambia Dante, il suo stile, la sua poesia. La quale si fa anch'essa serena, diafana, leggiera, dolce, fresca, come quel *tremolar de la marina* (I, 117), ai primi albori antelucani, come la rugiada ond' è cosparsa l'erbetta, in cui Virgilio affonda le mani per detergere il viso del discepolo dal tristo fumo infernale. E un senso di frescura mattutina ci accarezza e ravviva come, al ricominciare del giorno, l'aria che ci batte sulla fronte dalle spalancate finestre. E l'animo si rinfranca, e torna la lena dei nuovi pensieri e delle fatiche del giorno. Da questo punto cessa l'orrore e il tumulto della oscurità che avvolge l'anima percossa e trascinata dalla passione peccaminosa. Sorge la luce

---

[1] Per tale distacco il meglio che sia stato scritto è in B. CROCE, *La poesia di Dante*, Bari, 1921, pp. 105 sgg.

dello spirito che si avvia alla sua purificazione e alla libertà.

Ed ecco dal mare *un vasello snelletto e leggiero* (II, 41), che non è mosso da vele o remi, ma dalle ali bianche di un angelo, dritte verso il cielo. Candore che ha la vivezza d'un lume: un lume che si vede da lungi

per lo mar venir sì ratto
Che 'l mover suo nessun volar pareggia.
(II, 17-18)

Giungono così rapide, lievi le anime, ansiose di Dio, e si gettano subito a riva, e chiedono ai due poeti la via del monte. Ma s'accorgono che l'uno dei due è vivo, respira. Grande stupore; e si fermano, e gli si fanno intorno, quasi *obliando d'ire a farsi belle.* Una d'esse riconosce Dante: Casella, il dolce musico e cantore fiorentino, l'amico e compagno della sua giovinezza d'amore e di poesia. Dante al suono della voce (di quella *soave* voce) lo riconosce anche lui; e vuole abbracciarlo. Oh la delusione di quelle braccia che gli tornano vuote al petto, poiché Casella ora è un'ombra vana, e s' è dileguato il più vivo della vita, questa travagliata e pur cara e dolce carne, in cui ha radice quaggiù il nostro sentire, dall'angoscia al gaudio! Risorge sì il ricordo delle liete ore lontane, quando l'artista intonava alcune delle più belle canzoni di Dante; e questi è preso dalla vaghezza di riudire quella voce, quel canto che *solea quetar tutte* sue *voglie.* E qui, ecco, egli può tornare ad udire l'antico canto:

« Amor che ne la mente mi ragiona »
Cominciò egli allor sì dolcemente,
Che la dolcezza ancor dentro mi suona.
Lo mio maestro e io e quella gente
Ch'eran con lui parevan sì contenti,
Com' a nessun toccasse altro la mente.
(v.v. 112-117)

Miracolo dell'arte, al cui apparire sgombran dall'animo anche le cure più nobili e degne, anche quelle santificate dalla fede più ardente. Qui veramente è sereno e pace e abbandono del cuore alle cose belle ed eterne che brillano in cielo dalle squarciate nuvole e sottraggono l'uomo ad ogni affanno, ad ogni desiderio della vita, destinata ad essere sempre uno sforzo, una fatica sotto la rampogna di Catone, dell'eterno Catone che ad ogni uomo grida di dentro:

> Che è ciò, spiriti lenti ?
> Qual negligenza, quale stare è questo ?
> Correte al monte .... (v.v. 120-122)

Correre, correre, senza sosta, senza riposo. Sì, questo è vivere: un continuo anelare all'alto, dove Dio si manifesta. E qui è il significato generale del *Purgatorio*: di questa cantica tramezzante tra la matta bestialità dell'Inferno e l'angelica spiritualità del celeste Paradiso, i due estremi tra i quali è la via percorsa dalla umana natura nel suo svolgimento. Da una parte, il bruto sentire, a cui si volgono le spalle appena un raggio di luce brilla all'intelligenza e l'uomo acquista coscienza dell'esser suo; e dall'altra, la piena luce della ragione che ci fa trasumanare e indiare. In mezzo, questa vita, il purgatorio. L'inferno è già un passato di cui l'uomo a volta a volta si pente e fa di tutto per affrancarsene; è un ricordo che punge e perciò ci sospinge sempre avanti, dando luogo a un presente ben diverso. E il paradiso è un futuro, un ideale non per anco raggiunto, ma da raggiungere e che c'incuora in petto una fede e una speranza che ci sostengono. Non è questo il dramma attuale, vivo, della nostra vita ? L'azione non compiuta, ma nell'atto del suo compiersi ?

È stato detto da un critico che questo passare del peccato e della passione da vita effettiva a ricordo è quasi uscir dalla vita per contemplarla: donde le figurazioni pittoriche e scultoree del *Purgatorio* che rispecchiano un mondo da cui l'anima è lontana; e al calore della vita vissuta subentra perciò il freddo contemplare dello spirito pacato e sereno e l'attenuarsi e il venir meno della poesia. La quale richiede senso e passione e impeto e caldezza e corpulenza di fantasia scevra o povera di riflessione. Ma con tutto il rispetto che io sento schiettamente per l'insigne critico, ho sempre ritenuto erroneo tale giudizio. Nel *Purgatorio* non incontriamo più una Francesca né un Farinata; né Filippo Argenti né Vanni Fucci bestia; né Capaneo né Ugolino. Ma ci attirano pure e ci commuovono Casella e lo stesso Catone, e Buonconte e Pia e su su anime dolcemente ricordanti e sospiranti, anime nobilmente attive ed energiche, e un progrediente alleggerirsi dell'umano e un illuminarsi sempre più vivo dello spirito che si sublima, su per una scala, in cui toccherà spesso di ricordarci delle miserie terrene, dei vizi che anche agli spiriti eletti accade di incontrar in altrui e dover condannare e sferzare. E la vita non sarà più tumultuosa e violenta e prorompente in bestiali segni, come quella d'inferno; ma sarà tuttavia umana, anzi più veramente umana e vibrante di affetti domestici e d'amor di patria, e calda di sprezzo per ogni impudicizia e ogni viltà, e sonante di alte voci esaltatrici del nobile sentire. Non più la tenebrosa passione che agita e scuote e pare acciechi e tragga di ragione; ma la passione splendente delle anime che tendono alle cose divine ed eterne dell'arte e della religione. Non è umana passione quella che stringe gli ascoltatori di Casella? Non è Dante vivo dell'ardente sua giovinezza studiosa e sognante, vivo nel dolce gusto della poesia

che gli sgorga dall'anima e nella gioia incontenibile della propria grandezza, nel colloquio col Guinizelli:

> ....il padre
> Mio e de li altri miei miglior, che mai
> Rime d'amore usar dolci e leggiadre ?
>
> (*Purg.* XXVI, 97-99)

La poesia muta tono, perché è la poesia di un altro uomo, che ha il suo stile, ed è nel suo nuovo stile.

Nel nuovo stile del Purgatorio, in questa umanità più veramente umana, mista di virtù e di vizi, di cose belle e grandi e di cose men belle e meschine, di accenti alti e solenni e di note tenui e sorridenti, e di tragico e di comico non senza guizzi di ironia, l'arte, si può dire nel linguaggio dei filosofi, è dialettica; è un accordo di motivi diversi e contrastanti, che pure armonizzano in una unità fondamentale. Arte pienamente adeguata all'umana natura che sarà sempre un accordo di luci e di ombre, una alternativa continua di magnanimità e volgarità; un commuoversi fino alle lagrime e un indulgere a quell'abito del riso, che è pure privilegio e prerogativa dell'uomo.

Così, per tornare al punto, dopo la storia tragica di Pia, tanto più fosca quanto più contratta in accenni tronchi e misteriosi, ecco una scena comica colta dal vero nella vita quotidiana. Si scende la scala dell'umano fino ai gradini più bassi. Segno, si badi, che il Poeta già si prepara ad accogliere nell'animo *nescio quid maius* che lo farà risalire in alto, dove, non è dubbio, il suo petto s'allargherà ed egli si ritroverà nel suo mondo, e di dentro zampillerà più vigorosa la vena della sua poesia [1].

---

[1] Si vegga il saggio su questo canto di FRANCESCO NOVATI in *Freschi e minii del Dugento*, Milano, Cogliati, 1925, pp. 115-41: una delle letture più utili con cui si possa accompagnare questo canto di Sordello. Dei molteplici scritti che vi si riferiscono in modo speciale, mi paiono

Ancora poche allusioni ad anime singole appena intravviste nella folla che gli si raccomanda e dalla quale vuol liberarsi. Semplici allusioni; di quelle oscure indicazioni che all'autore potevan bastare, e che hanno suggerito (forse non a torto) il pensiero che il Poeta, se la vita non gli fosse venuta meno, avrebbe scritto lui il commento più utile del Poema: precisando, chiarendo, spiegando dove la chiosa a lui stesso sarebbe sembrata come resa necessaria dal rapido corso della sua veloce fantasia.

Sono cinque anime che riescono comunque a farsi notare e ad esprimere il loro desiderio (*Purg.* VI, 13-24): «L'aretin che da le braccia fiere di Ghin di Tacco ebbe la morte»; Benincasa da Laterina, giurista e giudice severo, che condannò a morte una o due persone della famiglia di Ghino di Tacco, gentiluomo senese, ma venuto in fama, secondo ricorda il Boccaccio, per la sua fierezza e le sue ruberie, vero brigante di strada; terrore della Maremma; e costui ebbe il fegato di sorprendere più tardi esso Benincasa a Roma nella sala stessa dove amministrava giustizia e spiccargli la testa dal busto (ciò che non impedì al papa Bonifacio VIII di riconciliarsi con Ghino e nominarlo cavaliere di San Giovanni con la giunta della prioria di uno spedale).

«E l'altro ch'annegò correndo in caccia»; ossia, pare, un Tarlati, aretino anche lui, annegato in Arno mentre i fiorentini vincitori gli davan la caccia.

> Quivi pregava con le mani sporte
> Federigo Novello

---

da ricordare la vecchia e ancor viva rassegna sordelliana del sempre compianto E. G. Parodi, nel «Boll. Soc. Dant. Ital.», IV, 185-97, N. S., e lo studio di S. Frascino, *La personalità poetica di Sordello da Goito nel Purg. dantesco*, nell'«Ann. del R. Liceo-Ginn. Carducci-Ricasoli», Grosseto, 1935.

dei Conti Guidi del Casentino, caduto anche lui in combattimento;

> e quel da Pisa,
> Che fe' parer lo buon Marzucco forte:

uno Scornigiani pisano, che, ucciso nelle lotte tra Ugolino della Gherardesca e Nino Visconti, diede occasione al padre, *il buon Marzucco*, già fattosi francescano e forse conosciuto da Dante in S. Maria Novella, d'un atto di fortezza cristiana, intervenendo alle esequie e volendo che i consorti perdonassero agli uccisori. Segue il conte Orso degli Alberti, ammazzato dal cugino, il cui padre Dante ha incontrato nella Caina, tra i fratricidi;

> e l'anima divisa
> Dal corpo suo per astio o per inveggia,
> Com' e' dicea, non per colpa commisa.
> Pier de la Broccia dico; e qui proveggia,
> Mentr' è di qua, la donna di Brabante,
> Sì che però non sia di peggior greggia.
>
> (VI, 19-24)

Pierre de la Brosse, francese, ciambellano di Filippo III, accusato per astio o per inveggia, dice lui nel suo linguaggio provenzaleggiante, cioè per invidia; condannato a morte dal successore Filippo il Bello. *Non per colpa commisa*, aggiunge con vezzo francese; e così pare creda Dante stesso. Il quale perciò ammonisce Maria di Brabante, madre di Filippo il Bello, ancora vivente in questo momento in cui è immaginato l' incontro di Dante con la sua vittima innocente: espii ella le sue calunnie se non vuol finir peggio del povero Pietro, all' inferno.

Tutti costoro pregano soltanto «*ch'altri preghi | sí che s'avacci il loro divenir sante*» (v.v. 26-27), si affretti, cioè, la loro purificazione. Qui il Poeta tronca la scena, in cui non è più il suo animo, che mira più alto; e si scioglie dalla calca.

Anzi, per tagliare più netto, ecco una battuta d'aspetto, come egli suole ne' suoi intermezzi teologici e dottrinali, del cui carattere strutturale, come dicono, o semplicemente connettivo, si possono meravigliare soltanto quei critici, che a furia di analisi smontano l'organismo poetico, e finiscono col trovarsi in mano tanti pezzi eterogenei: parte prosaici, artificiosi e morti, e parte membra vive o che paion tali, ancora capaci di movimento e di resistere con la loro indistruttibile vitalità poetica a ogni violenza di anatomia. E allora questi critici levano alte grida di sorpresa e di scoperta. Come non si sapesse che la poesia non è nelle parti singole, ma nel tutto, nella sua unità indivisibile; come se ci fosse una parola che, staccata da ogni contesto, potesse avere un significato e una luce.

Seguono nel canto dieci terzine che ogni discreto lettore che rispetti e senta Dante, leggerà sempre di rapida lettura cursoria per arrivare presto al punto a cui il Poeta già pensa, per cui il suo petto già è scosso da forte commozione. Sono pertanto queste dieci terzine da leggere insieme con le altre che seguono, che ne sono la conclusione e dove esse trovano, per così dire, il loro accento. *Respice finem.*

Basterà notare che, dinanzi alla ferma fede di tante anime che le preghiere possano affrettare il loro destino, Dante si ricorda d'un verso dello stesso Virgilio: *Desine fata deum flecti sperare precando,* che nell' *Eneide* toglie a chi voleva passare lo Stige prima del tempo la speranza di impetrare con preghiere ciò che agli insepolti si nega dai divini decreti, fati indeprecabili. E Dante quindi ha ragione di dubitare: « *Sarebbe dunque loro speme vana, / o non m'è 'l detto tuo ben manifesto?* » (v.v. 32-33). Ovvia domanda; e non vedo la sottigliezza e l'assurdo che altri vede nella risposta di Virgilio. Vane erano bensì le preghiere pagane; ma la preghiera infiammata da cristiana

carità può bene col suo *foco d'amor* compiere d'un tratto quanto la divina giustizia chiede per l'espiazione dei peccati. Una volta «*'l prego da Dio era disgiunto*» (v. 42); ora la preghiera sale fino a Dio, che non è più fato, come parve agli antichi, ma spirito conforme all'umano, anzi esso stesso, Dio, è uomo. Niente di più cristianamente vero. Del resto, soggiunge Virgilio, sapiente ma ancora pagano, non contentarti della mia risposta. Attendi che ti sia confermata da quella «*che lume fia tra 'l vero e lo 'ntelletto*» (v. 45), Beatrice, che vedrai sulla vetta di questo monte. A questo nome, a questa speranza, balza a Dante il cuore nel petto, e si moltiplica la lena; e vorrebbe far presto: andare, come dice, *a maggior fretta*. Non sente più la fatica, tanto che Virgilio deve contenerlo, e avvertirlo che s'approssima la notte, e tornerà a sorgere il sole prima che si possa riprendere e compiere il viaggio. Per ora bisogna andare avanti finché sia possibile.

Qui l' intermezzo ha fine. Gli occhi di Virgilio e quelli di Dante, ora che si è fuori e liberi dalla calca, sono attirati da un'anima, che, come Saladino (*e solo in parte vidi il Saladino*), come Catone (*un veglio solo*), grandeggia gigante in solitudine:

> Ma vedi là un'anima che posta
> Sola soletta inverso noi riguarda. (v.v. 58-59)

Essa potrà insegnar loro la via più spedita.

«*Venimmo a lei*». Oh quest'anima non ha fretta (quella fretta che l'*onestà dismaga* perché toglie decoro e dignità ad ogni gesto). Non chiede nulla essa, non prega, non si raccomanda. Perciò non si muove dal suo posto. Virgilio e Dante vanno a lei, che è lì, superba della sua solitudine:

> O anima lombarda,

(tale infatti or ora si paleserà)

> Come ti stavi altera e disdegnosa,
> E nel mover de gli occhi onesta e tarda!
> Ella non ci dicea alcuna cosa;
> Ma lasciavane gir, solo sguardando
> A guisa di leon quando si posa. (v.v. 61-66)

Nella solitudine cresce la sua statura. La folla è sparita e questa ombra riempie la scena. I due poeti peregrini la mirano prima da lungi. *Vedi là...*, ripete qui Virgilio, com' ha detto in Inferno tra le arche di fuoco: *Vedi là Farinata*. Né l'altera noncuranza con cui guarda ai nuovi venuti, è turbata dalla meraviglia che provavano le altre anime a veder Dante vivo, poiché la sera è imminente, cadono le ombre e Dante non rompe più col corpo i raggi solari.

È la raffigurazione classica del magnanimo esaltato da Aristotele. Ma è anche il suggello della grande poesia, che tocca la cima quando l'oggetto in cui la fantasia si affisa, riempie di sé tutta l'anima del poeta, come un mondo infinito, di là dal quale nulla è che possa sospettarsi, temersi o desiderarsi: nulla insomma che possa distrarre l'animo di chi contempla in pieno oblio di sé. Udite l'annunzio di Beatrice che apparirà tra non guari:

> Tu la vedrai di sopra, in su la vetta
> Di questo monte, ridere e felice. (v.v. 47-48)

Divina statua, viva, splendente nella luce del suo sorriso, sul piedistallo immenso della montagna: sola, librata nell'infinito. Intorno alla sua immagine, quando la contemplate nella sua felicità ridente, nulla; come accade al pittore, che nel suo quadro, popolato che sia di figure e vario nel paesaggio circostante, non vede che

una persona, un viso, uno sguardo, un contrar delle labbra.

In Sordello questa infinita solitudine si esprime e parla nel muover degli occhi, nella posa altera, nel silenzio, nello sguardo come di leone in riposo. Anche qui una statua viva nella sua stessa muta immobilità.

Deve trattarsi di uomo che Dante ha in alto nel suo animo. Perché ciò, ossia qual fondamento storico abbia il concetto dantesco di questo uomo, è vana curiosità ricercare. Certo il Sordello di Dante non è, come oggi si ripete comunemente, il Sordello che scrisse il celebre serventese in morte di ser Blacatz, quantunque sia evidente l'analogia tra quel serventese e la rassegna dantesca dei principi della valletta nel canto seguente e quantunque quei versi provenzali del poeta di Goito siano senza dubbio documento di elevato e forte animo dantescamente temprato a giudicare, e, occorrendo, a percotere le più alte cime della terra! Ma il Sordello ritratto da Dante non è il giudice impavido dei potenti. Egli è la personificazione di qualche cosa che penetra più addentro nell'animo dell'Alighieri: qualche cosa di più umano.

Patriottismo? Sì, ma bisogna distinguere. C'è il patriottismo che si rivolge all'esterno; ai nemici contro i quali la patria si deve difendere, agli oppressori dai quali si deve liberare. Ma questo patriottismo ne suppone un altro, che è la sorgente del primo: che è l'amor della patria, sentita come la n o s t r a patria, quella patria che esiste infatti perché e in quanto noi la sentiamo, e noi la evochiamo alla vita e la facciamo esistere nel nostro cuore. E la sentiamo, amandola come il meglio di noi stessi, la parte essenziale dell'esser nostro, mancando la quale cessa il pregio e la ragione del nostro vivere. Quell'amor di patria, che non consente neppure contrapposizione o paragone tra la patria nostra e l'altrui, perché di questa patria, come della madre, ce n'è una sola.

E somiglia all'amore della famiglia che in ognuno dei suoi membri mette radici come una pianta sola, un medesimo ceppo, da cui tutti traggono la stessa linfa e da cui pertanto nessuno vorrà o potrà staccarsi. Il patriottismo dell'amore, non quello dell'odio: della pace e non della guerra; il patriottismo che ci lega ai fratelli e non quello che ci schieri in campo contro lo straniero. Ci potrà anche chiamare, e ci chiamerà a snudare la spada; ma avrà voce valida a ciò se esso già, come concorde volere tra coloro che *un muro ed una fossa serra* (v. 84), stringa in una sola anima i concittadini.

Di questa patria nativa in cui gli uomini si fanno uomini spogliandosi del loro domestico egoismo, non pare si trovi traccia nei versi né nelle memorie che ci rimangono dell'avventurosa vita di Sordello, prode in armi e con la penna, e certo noto a Dante attraverso i suoi scritti, la sua biografia e la leggenda. Dante magari di lui avrà saputo più di noi: chi può affermarlo o negarlo? Comunque, il Sordello che commuove Dante e lo fa prorompere nella celebre invettiva, non è il Sordello storico, ma il suo Sordello, quale egli — per vie che è impossibile investigare — pervenne a concepirlo, a vederlo. E già dovrebbe aversi per ovvio che i personaggi poetici sono creati, dico creati, dal poeta, ancorché alcuno di essi abbia lo stesso nome di tale che una volta mangiò e bevve e dormì e vestì panni.

> Pur Virgilio si trasse a lei, pregando
> Che ne mostrasse la miglior salita. (v.v. 67-68)

Virgilio, cioè, si avvicina a Sordello a malgrado del costui superbo e poco accostevole atteggiamento [1].

---

[1] Intendo il *pur* come « nondimeno ». Cfr. BARBI, *Problemi di critica dantesca*, I (Firenze, Sansoni, 1934), p. 222.

Sordello non si scompone; rimane sempre sul piedistallo;

> E quella non rispuose al suo dimando,
> Ma di nostro paese e de la vita
> C' inchiese. (v.v. 69-71)

Domanda invece di rispondere. Domanda della patria dei due e della loro vita o professione. Quel che conta per lei è se sono o non sono del suo paese; come a Farinata, uom di parte, di qual parte fosse Dante: « *chi fur li maggior tui?* » Conta a tal punto che le basterà che Virgilio apra bocca e pronunzi quel sacro nome (*Mantua me genuit!*) perché Sordello esca dalla sua immobilità leonina, e balzi commosso e vibrante al dolce nome della patria diletta. Giacché anche in questo vestibolo del Purgatorio, dove le anime vivono dell'ansia di entrare e salire, egli, Sordello, non può non avere quel nome confitto nel cuore; e gli occhi della mente cercano sempre lontano, di là, i ben noti e cari aspetti, le mura, i palagi, le vie e piazze che prima videro. Ecco la Patria santa impadronirsi dell'anima come il canto di Casella; e non tocca più altro la mente.

> ... e 'l dolce duca incominciava
> « Mantova .... », e l'ombra, tutta in sé romita,
> Surse ver lui del loco ove pria stava,
> Dicendo: « O Mantovano, io son Sordello
> De la tua terra! ». E l'un l'altro abbracciava.
> (v.v. 71-75)

È un grido, un grido solo, e dice tutta la personalità di Sordello. Un grido, in cui risuona alta la voce della patria, già vigilante nel segreto, pronta a scattare come una molla, appena chiamata. Sordello non ha bisogno di saper altro: il nuovo venuto è mantovano, di quella

terra che è la sua terra; è suo fratello, ed egli perciò lo abbraccia, e ne è abbracciato.

Sordello è tutto qui. Il resto del canto è una digressione (così la chiama Dante), in cui il Poeta stesso riversa affetti e pensieri svegliati da quello spettacolo. Sordello sarà ancora presente nel canto seguente e nel successivo, e alcun tratto si aggiungerà al suo carattere come qui è disegnato: principale quello della modestia, anzi umiltà a cui Sordello si piegherà, uscendo dalla sua posa leonina, di fronte al maggiore de' concittadini. Che non sarà, per altro, una correzione od eccezione alla prima immagine di altera magnanimità, ma un compimento o chiarimento, dimostrando che la tempra di questo magnanimo non è la rigida brutale fierezza di Farinata indifferente e insensibile anche al dolore paterno del vicino Cavalcante.

Sordello è aperto alla voce della poesia; e pur torreggiando nella sua solitudine per la coscienza della patria radicata nella sua persona, accoglie nel chiuso di questa sua coscienza un rispetto profondo per la gerarchia degli umani valori. Nel patriota è il poeta, che s'esalta al cospetto della *gloria de' Latin, per cui | mostrò ciò che potea la lingua nostra* (*Purg.* VII, 16-17). Ma egli rimane scolpito in quell'abbraccio e in quel grido.

Il canto di Sordello è dunque questo che ora ci è presente. È il canto della patria. Della patria che signoreggia ogni *anima gentile* pari a quella del trovatore italiano, nella quale Dante espande e sente la sua propria, poiché dalla viva espressione dell'amor di patria di Sordello egli è ispirato nella sua accesa invettiva alla Italia: invettiva che si impossessa di noi e ci leva in alto nell'aer stesso di Sordello. Parla Dante, ed è come tonasse ancora, tonasse sempre quella stessa voce magnanima del mantovano. E la patria che ancora lampeggia e fulmina vili od inetti, è Mantova o Firenze, la

città serrata nella stessa cerchia di mura e di fossati, ma è pur l' Italia, tutta l' Italia (per le parti tutte alle quali questa lingua si stende, come Dante dice nel *Convivio*, egli che per tutte o quasi dovè peregrinare, esule, quasi mendicando, mostrando contro sua voglia la piaga della fortuna); l' Italia che egli, pur nel suo universalistico disegno imperiale, circoscrive e individua tra i suoi monti e i suoi mari, «*giardin de lo 'mperio*» (VI, 105), e la vagheggia una, ed afferma: egli, Dante, padre nostro, primo degli Italiani, primo ad evocare nel mondo l' Italia e a farla vivere nel suo canto, realtà eterna, patria santa.

Roventi qui le parole del Poeta. Ma parla in vero il poeta, o il patriota, il cittadino? I soliti critici armati di coltello anatomico, vi diranno che la «digressione» è un pezzo oratorio: un pezzo che l'uomo pratico inserisce per la sua polemica e propaganda politica nell'organismo vivo della sua poesia; e s' intende che avrebbe fatto meglio ad astenersene, perché, si sa, dove entra la pratica, un interesse o movente della vita reale in cui l' uomo opera, la poesia è ita. Tutto vero, ma in astratto. In concreto, nulla è per sé stesso impoetico e refrattario al soffio animatore dell'arte. Convien vedere se la pratica resta grezza e massiccia pratica, o se essa si fonde al fuoco della ispirazione poetica. Anche Sordello, che d'un subito balza in piedi ad abbracciare uno sconosciuto *sol per lo dolce suon de la sua terra* (v. 80), è cittadino, patriota, sensibile qui soltanto a motivi d'ordine pratico. Digressione è quella che qui segue, espressione di sentimenti e giudizi del Poeta; ma digressione era anche il canto di Casella; e nessuno perciò ne ha negato mai la bellezza poetica; anzi ogni lettore di gusto finisce col sentire l'episodio appropriato al luogo ed essenziale alla immagine che il Poeta vagheggia dell'Antipurgatorio. Il tono della nuova grande digressione è nella stessa poesia di Sordello, alla cui voce si confonde quella di

Dante. Una stessa aura investe il mantovano, la sua parola, e il grido *Ahi serva Italia* (v. 76). Dante non si stacca dalla nobile coppia degli illustri Poeti; non si trae in disparte a fare un suo sfogo particolare, ad aggiungere a guisa di postilla, invettive, osservazioni e meditazioni politiche al dramma che ha suscitato, spettatore insieme ed attore. Dal commovente ed edificante esempio presente scaturisce a' suoi occhi e vi si oppone, in eloquente contrasto, l' Italia qual' è, l' Impero, Firenze, lo stesso mondo reale, in cui egli è a disagio, dentro il quale a lui, Dante, s' è maturata nell'anima quella patria concorde, giusta, fiera delle sue tradizioni, laboriosa, seria, rispettosa delle sue leggi, che a un tratto gli s' incarna e raffigura in un ideal personaggio, ammirato nell'ardore degli anni giovanili quando l'animo è più proclive all'esaltazione e individuazione degli ideali. E il personaggio ideale non grandeggia allora se non in proporzione dello sdegno per la realtà quotidiana, sempre inferiore, anzi non paragonabile. Tanto più basso il reale, tanto più forte la ripugnanza ad esso, tanto più alto l' ideale, e tanto più veemente l'amore e il desiderio che desta nei petti giovanili. La grandezza di Sordello, come questo fantasma dovette formarsi a poco a poco in Dante attraverso letture e studi, ma anche attraverso passioni di vita vissuta, si manifesta per siffatto contrasto, che è l'unità segreta e viva della raffigurazione del patriota e della successiva digressione.

Non si parli dunque di oratoria; ma di quadro, in cui l'artista, per irradiare una viva luce, chiara e serena, sulla figura che ha inteso ritrarre, ha dovuto contornarla con uno sfondo fosco e minaccioso. La digressione, letta col tono che può esser dato alla lettura da questo modo d' intenderla, non tollera l'enfasi dell'oratoria, ma richiede la passione che è infatti nella concitata parola del Poeta perché era nella sua anima di cittadino e d'artista alter-

nante in una vicenda d'azione e di poesia le varie corde della sua personalità molteplice ed una, pronta perciò a riversare nei suoi fantasmi anche le sue passioni politiche, come ad illuminare la sua civile condotta degli ideali del suo spirito di raffinato poeta e di pensatore.

E noi non guasteremo la schiettezza estetica del canto analizzando a parte a parte i 76 versi del così detto «pezzo», illustrando nome per nome le persone e le famiglie rammentatevi e discutendo ancora una volta le sempre discutibili interpretazioni dei commentatori dove l'allusione dell'autore non è e non ha voluto essere precisamente determinata, per riferire notizie e documenti relativi agli stessi fatti o a fatti contermini a quelli a cui Dante pensò. Le chiose valgono più spesso a distrarre che ad aguzzare l'attenzione, più a perder tempo che a guadagnarne, più a farci girare intorno al murato castello della poesia che a farcene infilare la porta. Ci limiteremo allo stretto necessario per capire il vocabolario del Poeta. Così avvertiremo che l'espressione *donna di provincie* (v. 78) era di un aforisma di giuristi che chiamava l' Italia non provincia, ma *domina provinciarum*; e che la gente che dovrebbe *esser devota* (v. 91) se badasse a ciò che Dio le nota nel Vangelo (*Date a Cesare*, ecc.) è la Chiesa [1]. Ricorderemo che l'Alberto tedesco, contro cui Dante impreca (v. 97), è il figlio di Rodolfo I d'Asburgo, imperatore dal 1298 al 1308, e però sul trono alla data dell' immaginario viaggio oltremondano di Dante; ma era morto quando questi scriveva, e morto assassinato dal nipote, premortogli precocemente il figlio Rodolfo; e quel nipote morrà in Pisa nel 1313 in un monastero di Eremitani [2]. E ricorderemo il successore Arrigo VII, in cui Dante ebbe un tratto molta fede; e avvertiremo che Montecchi e Cap-

---

[1] BARDI, in *Studi danteschi*, XIX, 14.
[2] Cfr. *Studi* cit., V, 139.

pelletti, Monaldi e Filippeschi (v.v. 106-107) sono famiglie ghibelline e guelfe che combattevan tra loro e insanguinavano le città d' Italia. Noteremo pure che gli Aldobrandeschi conti di Santafiora (v. 111) son menzionati ad esempio del poco prestigio a cui eran ridotti i signori della parte imperiale e delle molestie che, abbandonati a sé, dovevan soffrire, come questi Santafiora contro cui s'accaniva Bonifacio VIII [1]; e infine che il Marcello del v. 125 è il console romano che ardì opporsi, nientemeno, a Cesare. Il resto sarà chiaro al lettore attento. In vantaggio del quale mi permetterò di aggiungere che tutta la digressione, con cui il Canto si chiude, si svolge per quattro punti o motivi: 1) apostrofe all' Italia lacerata dalle fazioni, dimentica delle sacre leggi pacificatrici dell' Impero (v.v. 76-96); 2) apostrofe all' imperatore tedesco distratto, immemore, negligente del suo divino mandato (97-117); 3) invocazione di Dio, che solo conosce le ragioni e i fini del disordine politico e sociale che permette (118-126); 4) invettiva ferocemente sarcastica contro Firenze (127-151): la grande inferma

> Che non può trovar posa in su le piume,
> Ma con dar volta suo dolore scherma.

Inferma, sì; ma forse inferma, dirà la storia, del suo stesso vigoroso ed esuberante rigoglio, che ha fatto della Firenze dei due secoli a cavallo dei quali fu l'Alighieri, un campo di studio tra i più istruttivi nella storia del mondo, ricca così di esperienze politiche, sociali, economiche, come di miracoli d'arte e di letteratura: il centro più vivo di quel movimento che si dice della Rinascita, ossia del risveglio della civiltà occidentale, con cui si apre il mondo moderno.

---

[1] BARBI, in *Studi danteschi*, XX, 97.

Volgendosi qui a Dio, in un momento d'ansia religiosa che lo assale in mezzo al tumulto dell'anima sdegnata, Dante domanda:

> O è preparazion, che ne l'abisso
> Del tuo consiglio fai, per alcun bene
> In tutto da l'accorger nostro scisso?
>
> (v.v. 121-123)

È un lampo di fede, della profonda fede del pensatore nell'ordine provvidenziale delle cose umane; e il cielo nero e procelloso a un tratto s'illumina; e Dante intravvede l'avvenire: serva ancora per secoli la sua Italia a causa delle intestine discordie, ma grande, tuttavia, alta, splendida agli occhi e al cuore di ogni nazione civile.

1939

APPENDICE

PER LA FIRENZE DI DANTE

Lo scritto di Ermenegildo Pistelli, *Per la Firenze di Dante* [1], è una giusta battaglia contro la rettorica; battaglia garbata, arguta, quantunque qua e là concitata poco opportunamente da allusioni e passioni estranee all'argomento. Ed è vero peccato che la prima pagina rechi ad epigrafe una dedica al presente sindaco di Firenze, che sa tanto di rettorica: « .... con l'augurio che lui gonfaloniere Firenze ritrovi la coscienza e gli spiriti della Firenze di Dante ! ». Non dispiaccia al Pistelli, se osservo che un po' di rettorica si sente anche nell' « Avvertenza », dove della questione discussa nell'opuscolo si parla come di questione che tocchi particolarmente i fiorentini di oggi, e par quasi che l'Autore stesso, anche lui fiorentino, la senta, sto per dire, come una questione personale. « Non è sempre uno scherzo quando si sente dire da altri ai fiorentini: — morto gli fate onore, ma vivo lo mandaste via —. I fiorentini stessi (non parlo naturalmente dei più colti) si sentono imbarazzati a rispondere: e così Firenze continua a esser considerata matrigna al Poeta ». Ora, il dire, come fa, malgrado la sua « finezza e dottrina », il prof. D' Ovidio (ricordato dal Pistelli), il dire oggi che « il più bel vanto della Toscana è insieme e s a r à s e m p r e la maggior vergogna della Toscana .... che non

---

[1] Firenze, Sansoni, 1921, pp. 48, in -8°.

seppe che scacciarlo, irremissibilmente scacciarlo », non è finezza, non è dottrina, ma rettorica bella e buona, poiché non credo davvero lo stesso prof. D' Ovidio capace di considerare la Firenze di Dante come la stessa Firenze del prof. Pistelli o del sindaco prof. Garbasso; e tanto meno poi la Toscana del Trecento una cosa sola con quella d'oggi. Ma che poi, in ogni modo, esso prof. Pistelli e i suoi amici e concittadini sentano comunque di doversi addossare la responsabilità dei Guelfi Neri della città partita di sei secoli addietro, e possano sul serio esser turbati da questo sentimento, è cosa che mi riesce veramente alquanto dura ad intendere. Ond' è che sospetto una piccola rivincita della rettorica, debellata senza dubbio magnificamente nel corpo dell'opuscolo.

Il quale opuscolo si propone di difendere la Firenze di Dante dal giudizio di Dante, contro il quale è ovvio che mal si riesca a reagire da quanti di Firenze parlano a proposito del Poeta, e sono quindi facilmente investiti dalle passioni di lui. Difesa della condotta dei fiorentini verso la persona stessa di Dante, che, certo, non era ancora Dante agli occhi loro; e difesa della condotta dei fiorentini verso Arrigo VII in contrasto con le opinioni di Dante: i due rapporti che accesero egualmente l'ira dantesca, e attirarono sulla città le folgori e l'ombra fosca della poesia, in cui quell' ira si espresse. La difesa, s' intende, è nella storia, schietta e nuda, liberata dai colori e dalla vernice, in cui essa per solito apparisce nella *Commedia* e nelle *Epistole* di Dante: e presentata semplicemente, com'essa si mostra a chi la voglia intendere al suo luogo, nelle sue native fattezze, come serie di momenti decisivi dello sviluppo della fortuna e della grandezza del più glorioso dei nostri comuni medievali. Quasi quasi direi che questa storia non c'è nemmeno bisogno di raccontarla e di chiarirla ne' suoi elementi, essendo a priori evidente che essa debba avere (e perciò ha, direbbe Vico)

in sé stessa la propria intera e perfetta giustificazione. Non piacerà forse all'amico Pistelli questo modo di esprimersi; ma intanto per giustificare Firenze non fa altro che richiamare alla memoria i fatti, propri come sono andati, senza né aggiungere né togliere. E il suo scritto è stato opportuno unicamente perché quei fatti, così semplici, così chiari, così logici, così necessari sono stati offuscati dai fumi della rettorica dilagata su Dante, su Firenze e sull'universo in occasione del centenario.

La sua apologia di Firenze, inspirata, per dir la verità, più dal fastidio dell'insincerità e dell'ignoranza e dal gusto dell'uomo colto e dotato di senso storico, che non dalla carità del natìo loco, si muove nel vero, e merita incondizionata approvazione. E solo io avrei potuto desiderare che all'Autore non fosse restata ignota una mia conferenza (*La profezia di Dante*, ora ristampata nei *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano 1921) [1], dove già anch'io avevo messo a confronto il contegno dei fiorentini e di Dante verso Arrigo VII per fare qualcuna delle osservazioni che questo confronto suggerisce al Pistelli. Ma in quella conferenza io finivo pure per dare ragione al Poeta, che accusa di cecità i suoi concittadini; senza perciò affacciare l'assurda pretesa che essi dovessero comportarsi diversamente da come si comportarono. E il Pistelli mi pare che abbia un sentore di questa verità più profonda, dicendo e ripetendo che Dante «aveva ragione idealmente e torto praticamente» (p. 41); quantunque questa sua ragione in idea rimanga poi alquanto vaga ed incerta, e male a un certo punto venga riposta nell'utopia (non so poi quanto storicamente attribuibile a Dante come pensiero politico positivo) dell'impero universale e quasi di una specie di società delle nazioni. Ad ogni modo, il Pistelli, per amore della

[1] [Riprodotta sopra, pp. 131-75].

cliente presa a difendere, insiste più sul torto che sulla ragione del Poeta, che certamente non intese il tempo suo nella cerchia ristretta degl' interessi ben determinati che erano in giuoco nel particolar problema politico della città sua; ma guardò ad altri interessi, non meno reali, ancorché non altrettanto contingenti, di quelli che disconobbe; e come uomo perciò, come individuo che non visse soltanto nel sogno grandioso della sua poesia, ma, a modo suo, coi suoi ideali e con la sua fede massiccia si volse pure alla vita che l'attorniava, e volle operarvi dentro con tutta l'energia tenace del suo potente carattere, merita di esser giudicato più equamente che non apparisca da queste belle pagine del Pistelli: quasi cattivo cittadino, che non avesse da lagnarsi se non di sé stesso. La storia, si sa, non può fare di queste divisioni nette tra il torto e il diritto degli uomini, che collaborarono combattendosi fra di loro. È verissimo p. e. che « pretendere che i fiorentini [nel ribandimento del 1315] riconoscessero ed eccettuassero tra la turba degli esuli ' l'esule immeritevole ', è come pretendere che essi vedessero Dante, fresco ancora il ricordo dell'assedio di Arrigo, con gli occhi nostri che dimentichiamo tutto quando siamo in faccia al Poeta; è come pretendere che quei banchieri e mercanti credessero alla missione divina della quale Dante si credeva investito » (p. 42). È verissimo; ma non si può neppure ammettere che proprio quei banchieri e mercanti facessero poi essi da sé tutta la storia; e se ben fa il Pistelli ad accennar subito in una nota che poi quella pretesa d'una missione divina non era senza serietà e senza ragione — come doveva e deve apparire agli occhi dei banchieri e mercanti di quel tempo e di tutti i tempi — non mi sembra che si metta o rimanga al di sopra di quei fiorentini di dentro aggiungendo a mo' di conclusione che essi « l'avrebbero esiliato [Dante] e non richiamato — se si portava male! — anche vecchio

e glorioso, anche dopo la *Divina Commedia*». Quella ipotesi («se si portava male!»), accennata così con un sorriso sulle labbra, ha tutta l'aria di un giudizio irriverente, e irriverente perché storicamente ingiusto, verso la personalità dell'Alighieri, che temo finisca per esser giudicato con le idee di quei bravi e baldi e accorti e certamente benemeriti mercanti e banchieri.

1922

INDICI

INDICE DEI NOMI

Abelardo, 98, 99, 101.
Adamo (Maestro): v. Maestro Adamo.
Agostino (Sant'), 9, 24, 25, 52, 71, 90, 91, 100, 152, 153.
Aguglione (Baldo d'): v. Baldo d'Aguglione.
Alberti (Leon Battista), 208.
Alberto I d'Asburgo, imper., 147, 233.
Alberto Magno, 9, 99.
Alderotti (Taddeo): v. Taddeo Alderotti.
Aldobrandeschi conti di Santafiora: v. Santafiora (conti di).
Anassagora, 14.
Anastasio II, papa, 4.
Anselmo (Sant') d'Aosta, 94.
Argenti (Filippo), 82, 220.
Ariosto (Ludovico), 167.
Aristotele, 6, 9, 14, 17, 26, 31, 43, 46, 91, 148, 181, 198, 226.
Arrigo VII di Lussemburgo, 5, 107, 133, 135, 137, 138, 142, 143, 144, 147, 156, 159, 173, 233, 240, 241, 242.
Averroè, 9, 44, 45, 46, 198.
Avicenna, 9, 98, 99, 198.

Baldo d'Aguglione, 133.
Barbi (Michele), 108, 228 n., 233 n., 234 n.
Beatrice, 4, 5, 6, 14, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 46, 49, 50, 58, 77, 81, 82, 83, 94, 97, 126, 128, 129, 137, 164, 166, 168, 185, 192, 193, 195, 200, 208, 209, 210, 225, 226.
Benincasa da Laterina, designato come 'l'aretin', 222.
Bernardo (San) da Chiaravalle, 39, 40, 41, 60, 81, 90, 97, 98, 99, 124, 200.
Bertrando del Poggetto, 173.
Betto dei Brunelleschi, 133, 174.
Boccaccio (Giovanni), 222.
Boezio (Anicio Manlio Torquato Severino), 5, 9, 11.
Boffito (Giuseppe), 103.
Bonagiunta: v. Orbicciani (Bonagiunta).
Bonaini (Francesco), 136 n.
Bonaventura (San) da Bagnorea, 15, 40, 41, 42, 161.
Bonifacio VIII, papa, 51, 102, 103, 104, 138, 165, 222, 234.
Brunelleschi (Betto dei): v. Betto dei Brunelleschi.
Brunetto Latini, 18, 115.
Bruno (Giordano), 61.
Buonconte da Montefeltro, 216, 220.

Cacciaguida, 138.
Calcidio, 48.
Cangrande Della Scala, 76, 134, 138, 143.
Capanèo, 220.
Cappelletti, famiglia, 233-234.
Capelli (L. Mario), 100 n.
Carducci (Giosuè), 84.
Cartesio (Renato): v. Descartes (René).
Casella, musico, 218, 220, 231.
Càssero, Jacopo del: v. Jacopo del Càssero.
Catone Uticense, 219, 220, 225.
Cavalcanti (Cavalcante), 230.
Cavour (Camillo Benso di), 170.
Cecco d'Ascoli, 77, 128.
Celestino V, papa, 102, 105.
Cesàre (Gaio Giulio), 234.
Cicerone (Marco Tullio), 9, 91, 101.
Cino da Pistoia, 205.
Cipolla (Carlo), 103 n., 155 n.
Clemente V, papa, 5, 108, 135, 138, 143, 165.
Colonna (Egidio): v. Egidio Romano.
Compagni (Dino), 133.
Comparetti (Domenico), 13, 85.
Corso Donati, 174.
Cosmo (Umberto), 106.
Costantino I il Grande, 159, 160, 166.
Croce (Benedetto), 81 n., 84, 115 n., 217 n.

Damiani (Pietro): v. Pier Damiani.
D'Ancona (Alessandro), 144 n.
Della Scala (Cangrande I): v. Cangrande Della Scala.
De Sanctis (Francesco), 79, 80, 81 n., 85, 86, *112-116*, *119-124*, 127.
Descartes (René), 15.
Diògene di Sinope, 14.
Domenico (San), 199.
Donati (Corso): v. Corso Donati.
Donati (Piccarda): v. Piccarda Donati.
D'Ovidio (Francesco), 85, 95, 239, 240.

Egidio Romano, detto anche Egidio Colonna, 51, 52, *102-105*.
Empedocle, 14.
Enea, troiano, 25, 157, 158.
Enrico da Cremona, 51, 105.
Enrico VII di Lussenburgo: v. Arrigo VII di Lussenburgo.
Epicuro, 9.
Eraclito, 14.
Ercole (Francesco), 148 n., 154 n.
Ermanno il Tedesco, 18.

al-Fārābī, 9.
al-Fārghānī, 9.
Farinata degli Uberti, 77, 82, 174, 220, 230.
Farinelli (Arturo), 58, 96.
Faust (dottor), protagonista del *Faust* di W. Goethe, *59-62*.
Federico II di Svevia, 51, 133, 155.
Federigo Novello, 222-223.
Filippeschi, famiglia, 234.
Filippo IV il Bello, re di Francia, 104, 105, 154, 223.
Filippo III l'Ardito, re di Francia, 223.
Finke (Heinrich), 102, 103, 105.
Fischer (Kuno), 60.
Flamini (Francesco), 76.
Fraccaroli (Giuseppe), 100 n.
Francesca da Rimini, 77, 81, 220.
Francesco (San) d'Assisi, 90, 98, 161, 162, 165, 170, 199.
Frascino (Salvatore), 222 n.
Fucci (Vanni): v. Vanni Fucci.

Garbasso (Giorgio Antonio), fisico, sindaco di Firenze, 239, 240.
Gargiulo (Alfredo), 80 n.
Gentile (Giovanni), 114 n., 125, 129.
Gesù Cristo, 32, 36, 37, 50, 64, 90, 93, 95, 100, 150, 152, 157, 160, 162, 199.
al-Ghazzālī, 9.
Ghino di Tacco, 222.
Giacomo Capocci da Viterbo, 51, 104, 105.
Gioberti (Vincenzo), 161.
Giovanni evangelista, 166
Giovanni da Parigi, 104, 105.
Giovanni di Salisbury, 10.
Giovanni XXII, papa, 165.
Giustiniano I, imper. d'Oriente, 144, 156.
Glàuco, 38.
Goethe (Johann Wolfgang von) *57-63*, 64, 70, 91, 96, 121, 167.
Grauert (Hermann von), 106 n.
Gregorio Magno, papa, 90, 100.
Gregorio VII, papa, 100.
Gregorio IX, papa, 51.
Gregorio da Rimini, 52.
Guasco (il): v. Clemente V, papa.
Guinizelli (Guido), 221.

Huck (Joh. Chrysostomus), 106.

Innocenzo IV, papa, 51.
Isaia, profeta, 140.

Jacopo da Viterbo: v. Giacomo Capocci da Viterbo.
Jacopo del Càssero, 216.
Jacopone da Todi, 40, 43, 168.

Kant (Immanuel), 66, 93, 127.
Kraus (Franz Xaver), 96, 106 e n., 107, 147.

Lao Tze, 57.
Latini (Brunetto): v. Brunetto Latini.
Leopardi (Giacomo), 82, 179, *182-184*, 194.
Lessing (Gotthold Ephraïm), 65, 67, 68.
Lia, 35.
Lombardo - Radice (Giuseppe), 100 n.
Luca (San) evangelista, 161.
Lucano (Marco Anneo), 13.
Lucia, 29, 199, 200.
Lutero (Martin), 64.

Machiavelli (Niccolò), 208.
Macrobio, 10.
Manzoni (Alessandro), 114.
Maestro Adamo, 81.
Malatesta (Paolo): v. Paolo Malatesta.
Marcello, console, avversario di Giulio Cesare, 234.
Marco Lombardo, 174, 209.
Margherita, personaggio del *Faust* di W. Goethe, 58, 64.
Maria di Brabante, 223.
Maria Vergine, 30, 41, 199, 216.
Mariana (Juan de), 102.
Marzucco degli Scornigiani, 223.
Matelda, 35, 36, 37, 38, 39.
Matteo d'Acquasparta, 161.
Matteo evangelista, 161.
Mefistofele, personaggio del *Faust* di W. Goethe, 61, 62.
Meleagro, 4.
Monaldi, famiglia, 234.
Montaigne (Michel Eyquem de), 15.
Montecchi, famiglia, 233.
Monti (Vincenzo), 84.
Moore (Edward), 96, 100 n.
Mussato (Albertino), 144.

Niccolò III, papa, 108.
Nino Visconti, 223.
Novati (Francesco), 221 n.

Occam (Guglielmo di), 52.
Olivi (Pier Giovanni), 46, 47.
Omero, 13.

Orazio Flacco (Quinto), 13.
Orbicciani (Bonagiunta), 10.
Orso (conte) degli Alberti, 223.
Ovidio Nasone (Publio), 13.
Oxilia (Giuseppe Ugo), 103 n.

Paolo (San), 25, 90, 91, 94, 95, 100.
Paolo Malatesta, 77, 81.
Parmenide, 194.
Parodi (Ernesto Giacomo), 108 n., 222 n.
Pascoli (Giovanni), 85.
Petrarca (Francesco), 167.
Pia de' Tolomei, 216, 220, 221.
Piccarda Donati, 4, 81.
Pier Damiani, 24, 100, 197.
Pier de la Broccia [Pierre de la Brosse], 223.
Pietro Lombardo, 168.
Pietro (San), 5, 6, 21, 22, 23, 81, 165, 196.
Pistelli (Ermenegildo) *239-243*.
Platone, 4, 9, 14, 20, 26, 46, 47, 48, 57, 61, 71, 77, *179-182*, *193-194*.
Plotino, 43, 77, 194.
Polenta (Francesca da): v. Francesca da Rimini.
Pseudo-Dionigi l'Areopagita, 71, 90.

Rachele, 35.
Ricasoli (Bettino), 170.
Riccardo di S. Vittore, 198.
Roberto d'Angiò, 135, 138, 143.
Rodolfo I d'Asburgo, 233.

Saladino, 225.
Santafiora (conti di), 234.
Savonarola (Girolamo), 170, 173.
Scholz (Richard), 102, 103, 104.
Seneca (Lucio Anneo), 91.
Shakespeare (William), 115, 116, 167.
Sigieri di Brabante, 45, 198.
Silvestro I, papa, 160.
Socrate, 14, 181.
Sordello, *213-235*.
Spinoza (Baruch), 25, 26, 61.
Stazio (Publio Papinio), 4, 35, 37, 44.
Suarez (Francisco), 102.

Taddeo Alderotti, 18.
Talete, 9, 14.
Tarlati (Guccio dei), aretino, 222.
Tocco (Felice), 106.
Tommaso (San) d'Aquino, 4, 6, 9, 15, 21, 28, 30, 34, 39, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 71, 94, 97, 98, 99, 101, 102, 105, 107, 128, 187, 197, 198, 200.
Trionfo (Agostino), 51.
Tròya (Carlo), 108 n.

Ubertino da Casale, 106, 161.
Ugo da S. Vittore, 46.
Ugolino della Gherardesca, 77, 220, 223.

Vanni Fucci, 220.
Vernani (Guido), 104, 173.
Vico (Giambattista), 50, 240.
Villani (Giovanni), 9, 133.
Virgilio, 4, 10, 11, 12, 13, 14, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 44, 49, 50, 77, 81, 83, 84, 85, 97, 118, 119, 120, 121, 126, 128, 129, 145, 152, 157, 163, 164, 165, 166, 167, 191, 192, 193, 195, 196, 199, 200, 203, 208, 209, 210, 217, 224, 225, 226, 228.
Visconti (Nino): v. Nino Visconti.
Vittorini (i), 40, 198.
Vossler (Karl), *55-129*.

Zenone, 14.
Zingarelli (Nicola), 56, 76, 107.
Zola (Émile), 114.
Zuinglio (Ulrico), 64.

INDICE GENERALE

Avvertenza *Pag.* VII

I. Dante nella storia del pensiero italiano 1

II. Pensiero e poesia nella *Divina Commedia* 53

III. La profezia di Dante 131

IV. La filosofia di Dante 177

V. Il canto di Sordello 213

Appendice: Per la Firenze di Dante 237

Indice dei nomi 247